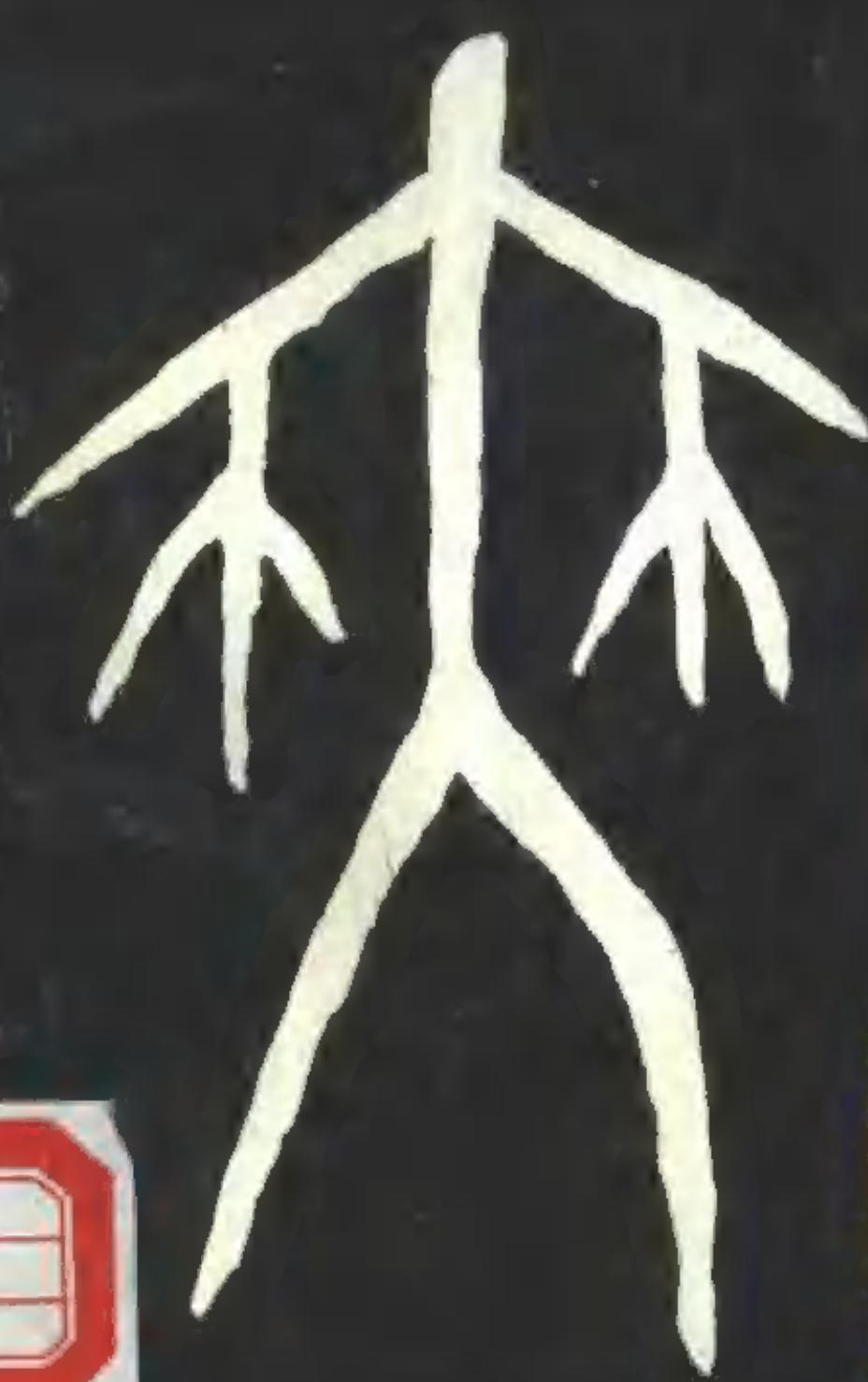


赵仲明



中国巫术文化追踪

巫师 · 巫术 · 秘境

云南大学出版社

巫师·巫术·秘境

——中国巫术文化追踪

• 赵仲明

云南大学出版社

滇新登字 07 号

责任编辑：祝万安
封面设计：小 亚

巫师、巫术、秘境
——中国巫术文化追踪
赵仲明

云南大学出版社出版

(云南大学校内)

昆明陆军学院印刷厂印刷

开本：787×1092 1/32 印张：3.7 字数：83千
1993年12月第1版 1993年12月第1次印刷
印数：0001—1000

ISBN 7-81025-386-7 / G · 47

定价：5.00 元

序 论

“巫术”以及“巫师”在中国先秦文献中，记载最多，名目最繁，如：卜辞作“戊”；《尚书》作“巫咸”；《山海经》作“巫”；《国语》作“史祝”；《楚辞》作“灵”……若按巫师性别而言，又有“男巫”、“女巫”之称，而就其能力来看，更是五花八门：

巫“能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”
《国语·楚语》

“祝史陈信于鬼祝无愧辞”
《左传》襄廿年

“郑有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、祸福、寿夭、期以岁、月、旬、日，若神”
《庄子·应帝王》

“人而无恒，不可以作巫医”
《论语》

“若国大旱，（司巫）则帅巫而舞雩”
《周礼》

“医之用针石，巫之用糈”
《淮南子·说山》

“晋侯梦太厉，被发及地，搏膺而踊曰：‘杀余孙不义’，坏大门及寝门而入。公惧，入于室，又坏户。公觉，召桑田巫，巫言如梦”
《左传》成十年

“巫之巧，乃可与造化者同巧乎”
《列子·汤问》

.....

随着时代的发展，“巫术”与“巫师”的含义似乎越来越模糊，而与古代的记载亦相去甚远。如小说《三国演义》、《红楼梦》等等，“巫术”成了专门置人于死地的一种邪术，近代曹禺《原野》中，金子婆婆，做布入象金子，每日口中念念

有词，用针刺之……

在我国少数民族中，除了东南与西北的某些民族较早地接受了佛、伊斯兰甚至基督教以外，几乎都有自己的巫师与巫术，根据各地方言，巫师也有自己独立的名称，如北方通古斯语族称为“萨满”，西南云、贵、川、桂之彝族称为“毕摩”，景颇族称为“董萨”，珞巴族称为“纽布”，独龙族称为“南木萨”，佤族称为“奔柴”，拉祜族称为“摩巴”，傣伲族称为“尼帕”……

从文化人类学的资料看，国外也有各式各样的巫术与巫师。现代英语称巫术为“Magic”，巫师为“Magician”，但二者的词根“Magi”却来源于拉丁文“Magus”，亦即希腊文之“Magos”，而希腊文的“Magos”，又是取用于古波斯文的“Magus”，即教士阶层中的术士。另一方面，《马太福音》（新约）以及《圣经》中的“Magi”与“Wise man”都被译为了“博士”或“祭司”，如：The wise man from the east who brought offerings to infant Christ（从东方前来向圣婴基督献礼的博士）。事实上，古代欧洲有巫术与巫师的文献记载也为数不少，但是，到了犹太教和基督教的经典中，巫术却遭到了排斥，并被视为了异端邪说。然而作为巫术的意象思维却是任何人剥夺不了的，甚至一些被看作是“正教”的教徒也笃信抚摸或亲吻大主教衣袍角，便可以治疗淋巴结核，或者，被大主教抚摸过头部，则能免灾祸为福祥……

在亚洲北部的乌拉尔—阿尔泰一带的沃克尔、奥斯卡克、萨莫耶德等通古斯民族，以及古代亚洲的尤卡吉尔、楚克齐、科里亚克等民族中，巫师被称为“Shaman”，而东部的朝鲜半岛则称为“Mudang”，据说他们能歌善舞，治病占卜，且祛凶纳吉，无所不能。

另外，居住在大洋洲的瓦拉孟加 (Warramuga)、阿龙塔 (Aruntas)、凯迪斯 (Kaitish)；北美印地安的契洛基 (Cherokee)、希达查 (Hidatsu)、休伦 (Hurons)；南美火地岛的尼魁卡斯 (Niqaeaccas)；西非的巴魁利 (Bakwiri)、埃维 (Ewe) ……等土著民族也有其特别的巫术以及通神显灵的巫师。

综上简述，可见巫术以及巫师并非某一地域，某一民族所特有，而是在人类黎明伊始时，非常普遍的一种文化现象。

可是，对于现代人来说，巫术似乎早已被历史长河中的惊涛骇浪涤殆尽，不复存在了，巫术这一现象，除了荒诞不经的形式以及愚昧、迷狂的行为以外，似乎并没有任何值得重视的内容，更不易引起学者们的潜心探研。因此，很少有人想到，巫术作为一种原始意象的实践性活动，本身就是一种独立的实体性文化，并且从古至今一直保持着深远的影响。即便科学高度发达的今天，仍有大片的领地是科学无能为力的，人类的理性也无法完全阐明人们日常生活中的所谓“机遇”，消除“意外”，抵抗“死亡”……就在这一片片的“无科学地带”上，巫术，有如一颗生命力非凡的种子，生长出了一簇簇、一丛丛、一棵棵极富魅力的奇花异草，甚至长时期经久不败。

由于巫术建立在对自然的想象、感知之直观水平上，故导致了巫术必须靠一种特定的主观行为来影响或支配客观，以达到预期目的。这样一来，巫术具有了一些宗教的因素，但它比起宗教来，却显得更活跃，更不拘泥于形式，也无需特殊的教义与布道场所，它所表现的全部内容，并非是一种伦理的探讨，一种对自身生命的反思，它立足于人类此生此

世，并寻求一种人与物、物与人、人与人、人与神的关系，因此，巫术的实用性极其强烈。作为巫术执行者的巫师，则是沟通这种关系的使者，他（或她）在人界是神的代言人，在神界却成了人的代表。正如文献中所说，巫师是以“下宣神旨，上达民情”为使命的。从文字学的角度来看，我们只需略举高山族的三个古文字便可一目了然：“人”字，高山族写为“”，而“神”写为“”，前者象两足立于地上，举首仰望苍天，后者则头向下，双足朝上。明显地刻划了一个在地，一个在天的属性，而表示“巫师”的文字，则写为“”，形象地说明了巫师亦人亦神、半人半神的特征，以及来往、交流于人神之间的使命。正因为如此，巫术的意象思维成了人们整个思维、观念、行动的调节机制，并从古至今与人类精神相伴。毋庸讳言，这是人类的文化创造，也是人类对自然感知、想象，并寄托着无限纷繁美好希望的直观、感性的意象思维。因此，我们完全有理由将巫术以及巫术的创造，视为一种文化现象——一种实践性活动的实体性文化，并看到这种文化对民族文化以及民族性格、心态的深刻影响。

I

随着十九世纪西方文化人类学的兴起，巫术作为这门学科研究中极其重要的课题之一，使无数的人类学家离开了自己的文化圈，怀着探寻“原始”的目的，来到了热带丛林与沙漠荒野，开始对所谓原始、野蛮、落后的人种展开了一系列的调查与研究。于是，不少宏篇巨著不断问世，并形成了若干派别，其理论体系及课题范围亦不断地完善与深入，以致二十世纪时形成了以英、法人类学为代表的研究高峰。相比之下，我国对此学科的研究是较晚才开始的，而且，迄今很

多的基础理论也还未建立，更谈不上有切合中国文化特色的专著问世。故西方人类学家们的著作，很自然地被视为了经典，并广泛地被我国人类学者们所采用、接受。尽管如此，我们也必须指出，首先因为西方人类学家对于巫术研究（或广义的原始文化的研究）的出发点与我们有不同之处，其研究方法以及研究成果的结论也必然与我们有异。更何况，对于远涉重洋，去到“非我”国度的西方人类学家来说，尽管他们试图努力去领会他们所调查、研究的对象，但又因为心理上的文明与原始是一种极为主观的文明与原始，一开始，就将对象推向了对立，从而产生出主观大于客观的调查与研究。所以，事后有的哲学家，曾针对这一现象意味深长地说：“心灵想要领会其他心灵时，有意识机体在观察其他有意识机体时，具有逆德（即伦理／价值）制度的人，在研究其他同样有不同道德制度的人时，一开始就很难有所谓客观。物理学家虽然凭借分裂粒子以观察其反应，但他们能控制这种分裂；人类学家可不然，巴西印第安人能意识到人类学家的观察，因此可能调整自己的外在行为以制造出他们希望人类学家看到的样子。而且我们自己的文化价值和公理倾向很容易使我们的所见所闻具有选择性”。事实上这正是当时西方人类学家对于所谓“原始”对象调查、研究中所存在的心理障碍：人类学家让对象只说他自己准备好了的话，而人类学家本人则又让自己代替“原始”对象说他自己想要说的道理。因此，这种局面使得人类学家始终不能走出他自身的所谓“文明”之外，从而把自己的主观臆测当作了巫术的形式与内容，可作为对象的所谓“原始人”来说，又始终不能走进人类学家之内，并把经过调查、修饰过的思想、行为当作“原始”。比如法国人类学家列维—布留尔在其著《原始思维》

中就主观地将所谓原始人的思维称为“前逻辑”思维，并把它与现代文明人的逻辑思维对立起来，而没有注意到原始人的思维不但具有分类的能力，而且也有探求事物的秩序性，甚至其思维结构同样也具有内在的严密性和逻辑性。确切地说，它们并不是“前逻辑”，而是一种感性逻辑。

大量的巫术礼仪活动中所表现出来直观性与审美性其实正反映了原始思维中的感性逻辑，同时，由这种感性逻辑与类比性思维所支配的巫术礼仪活动，也正反映出人们对客观的分类能力与探求事物内部秩序的内在严密性。我们知道，巫术通常是在人们所欲实现的某个特定目标受到阻碍或由于客观条件的限制使得这一目标难以实现的时候，人们企图通过主观对客观加以影响、改变的一种活动。这种活动除了由特定的行为、仪式来构成以外，更重要的是支配这一系列行为、仪式的情感——即由类比性思维与感性逻辑所构成的内在心理基础，它们既是主观的，又是客观的。其主观的一面在于，巫术礼仪活动本质上是主观对客观作出质的改变的一种尝试，它不必实际地改变客观，并赋予客观新的性质，因为在类比性思维与感性逻辑的指导下，人已经被情感的想象认为他改变了客观，并使其具有了新的性质。正是如此，巫术的情感永远包含着对世界的质的改变，并且这种情感永远伴随着信任，也就是说，一个人把他期望的新质赋予了客观后，他便深信客观可以真正得到改变。那么问题就很清楚了，这种情感的伴随物——巫术，就是这种主观信任所产生的现象，而这种现象又自始至终由感性逻辑与类比性思维的内在严密性所支配。其客观的一面是由于属于思维的意识、观念、类比、以及逻辑等并不是一种脱离客观的、独立的主观活动，而是一种客观存在。任何人不可能超出他的存

在，去进行独立的主观思维，正象任何人的主观思维不可能越过他的客观存在一样，因为，客观存在的界限永远是意识、观念等主观思维活动的界限，而属于主观活动的思维又“不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西”（马克思《资本论第二版跋》）。

可遗憾的是，我国一些学者还一直接受着“前逻辑”这一错误观念，并将它“得心应手”地运用于中国巫术以及原始文化的研究中，其结果不但顾此失彼，而且对中国巫术的深层结构还不得要义。殊不知在西方，整个人类学的研究也是在不断发展的，诸如“前逻辑”这样的谬误，也早已被人们摒弃。如同上述哲学家们对人类学家对所谓“原始”调查与研究所采用的方法与立场提出的疑问一样，法国当代的人类学家列维—斯特劳斯也指出：过去的人类学家们对原始文化所犯的错误，与其说是判断上的，不如说是这一系列偏见与错误的产生，是因为他们总是，而且只是站在所谓原始人巫术思维体系的外部来看待原始而造成的。因此他提出，对于原始文化或巫术、神话思维的科学的研究，必须抛弃我们为自己设置的“同一性”的优越地位，而深入其中，既承认它们相异于我们文明思维的“他异性”，也承认“差异性”的合法地位。列维—斯特劳斯提出了这一论点后，又使得许多新人类学家建立了自己的方法论，如结构主义人类学家雷科强调的“走出自身”，德里达强调的“延异”等等。萨特甚至提出了：存在主义就是人类学本身，它力求为自身提供一个基础，这个基础存在于辩证经验的重要发现之中，即一个互为中介的发现：人通过事物被中介化，正象事物通过人被中介化一样，这个相互的中介作用只有在个体的实践实现了把人外在化和把客观关系内在化的辩证法之时才是可能的（见萨特

《辩证理性批判》), 这是对结构主义人类学和历史主义人类学的共同目标的总体化过程研究。表面上看来, 列维—斯特劳斯与萨特所提出的人类学总体化要求好象并无矛盾, 但在如何把握历史的总体化运用, 以及人类学的哲学基础是什么时, 二者便发生了实际上是自康德以来人们一直争论不休的问题——分析理性与辩证理性, 即: 重历史还是重结构? 重共时性还是重历时性? 重意识还是重无意识? 重变化还是重状态? 等等。虽然, 列维—斯特劳斯与萨特二人的争辩并没有结果, 但这场争辩却把人类学的研究推向了哲学论辩的高峰, 而对以往的人类学家诸如泰勒 (Edward Tylor)、詹姆士·弗雷泽 (Sir James Frazer)、列维·布留尔 (Levy Bruhl) 等的方法论进行了否定, 同时, 建立了以皮亚杰和哥德曼发起的“发生学的结构主义人类学”, 这一学说认为: “结构”是有“起源”或发生、发展变化的, 它保证了历史的连续性和继承性; 变化最终是由积淀凝结成为结构的, 它又保证了历史的稳定性与可理解性。显而易见, 这既是一种较为客观的方法论, 同时, 也是一种不同于以往人类学的新人类学。

然而由于种种原因, 这一新人类学以及新人类学家们仍未实现“走出自身”、“走进原始”的实际研究。

II

如前文所述, 西方人类学对于所谓原始文化以及巫术的研究由于总是站在原始的对立面, 故导致了一系列“先入为主”的偏见与谬误。这一点尽管当代的某些人类学家们已经认识到了, 而且也竭力“走出自身”、“走进原始”, 以求对原始文化以及巫术有一个真正客观的评价与把握, 但由于种种原因, 他们的这一愿望并未实现。对于我们来说, 他们过去

的偏见与谬误非但不应该再流传下去，而且还应引以为“前车之鉴”，他们未能实现的调查、研究正是我们应该去完成的任务。那就是立足于我们本国的实际去调查，研究我们自己，从而研究我们的整个文化，以及这种文化塑造的民族性格与民族心态。

摩尔根在《古代社会》一书中曾说过：黎明伊始的原始时代“人类的经验所遵循的途径大体上是一致的；在类似的情况下，人类的需要基本上是相同的；由于人类所有种族的大脑无不相同，因而心理法则的作用也是一致的”，“野蛮社会的结束阶段已把人类当中的一批人带到了文明社会的门口，他们受到已往的伟大成就的鼓舞，他们通过经验逐渐锻炼得又坚强、又灵活，在其创造力的无限光辉之中还有着奔放不羁的想象力。野蛮阶段随着伟大的野蛮人的成果而结束”。这即是说，人类社会的发展初期是基本一致的，而后期的进程则由于不同的生产方式以及不同的地域环境（或说由于不同的地域资源以及人们对这一资源的开发利用），才使得原始时期“大体上是一致的”人类“需要”与“心理法则”按着特有的生产方式、地域环境发展成为了不同层次、不同性质的“需要”与“心理法则”，以致创造出了与此相适应的文化。因此，我们将中国巫术作为一种文化现象来研究的目的和意义，不仅只是对所谓“原始”与“文明”、“先进”与“落后”的描述，也不是仅就作为原始人与文明人之间的“需要”和“心理法则”进行区分。我们的研究意义与目的是将巫术文化放到整个中国文化的大系统中，研究作为人类的“需要”与“心理法则”的变化、发展，甚至巫术文化与其它文化互相渗透、影响的“亦此亦彼”的现象。这正是我们与西方人类学家离开自己的文化圈，进入到“非我”国度，并以他自身的“文明”

参照的“原始”之出发点与方法论的不同之处。我们立足本国、本民族、本文化圈，同时研究本国、本民族、以及我们自身的文化特质，我们的参照就是我们自身的历史，以及历史哲学的概括。那些非常翔尽，甚至有些不厌其烦地仅对原始巫术的仪式、规则，以及各种类型的巫术细节的描述，而很少涉及到与这一切有关的，甚至是同步的经济、物质文化的记录，并不能完成人类学的根本任务，因为这种研究只能局限在原始巫术的主观活动中，而不能让研究落实到人类社会实践的土地上。尽管这样的研究者们也企图凭一种完全臆断性研究来构建大部分出于想象的文化史，可最终这一企图只可能成为人们茶余饭后的趣谈罢了。所以，后来的人类学家马林诺夫斯基（Malinowski）曾提出：“文化含有二大主要成分——物质的和精神的，即已改造的环境和已变更的人类的机体。文化的现实即存在于这两部分的关系中，偏重其一，都会成为无谓的社会学玄学”。

通过本书的调查与研究，我们可以清楚地看到，作为人类原始的一种思维形式，以及这种思维所包含的具有实用功利目的和一系列特定行为、仪式、规则的巫术，并不是某一地域、某一民族所特有的，虽然各地、各民族的巫术仍存在着一定的区别，但这种区别只是形式的，而不是本质上的。因此，巫术作为人类社会中的一个普遍现象便可以成立。同时，如若有人想要区别各民族、各地域巫术之间的差别的話，那么，他应该看到，并且承认，决定差别的主要因素是特殊的地域性以及处于这一地域中的人们所采用的生产方式造成的这一事实。比如：以狩猎和熊展开的东北萨满式巫术；以舟船和海洋展开的东南妈祖式巫术；以水稻种植和山石崇拜展开的西南式巫术……等等。由此可见，特殊的地域

环境以及人们特殊的生产方式导致了与此相适应的巫术，而产生出来的巫术又维护了人们生产工具的生产和人们种族的生产，二者相辅相承，互为支持。宏观地看，中国巫术既产生于以农业小生产为主体，以血缘民族宗法为纽带的特殊环境里，反过来，它又维护着这一特殊的环境，并加深和加强了这一特殊环境中人们的生产、生活方式以及塑造了人们的特殊性格和道德规范。以致形成了一个既不同于古罗马、埃及、印度，更不同于西方人类学家所谓的“野蛮民族”的、过于早熟的巫术式文明的国家；其文明财富的积累本身，成了高度集中的政治权力的产物，可这种政治权力的获得却又是通过财富的积累。对于这种社会关系的循环，关键在于人神结合、政教一体化的巫术，它使统治者们获得了通向作为他们政治权力之基础的神和祖先的智慧的途径。特别是，巫师被政治上有权力的统治者独占以后，统治者本身也具有巫师的力量，更使得这种社会关系没完没了地循环下去。以致财富与仪式一方面成了人神结合、政教一体化的巫术力量的源泉，另一方面，则又成了区分社会各等级、层次之间的象征物。从大量的出土文物中，我们不难看出这些象征物（如礼器、祭器、酒器，甚至那些也被赋予了特殊意义的中国建筑物等等）所表现出这种巫术政治与自然界、动物界的接近，以及强调其血缘关系的重要特征。而伴随这样的巫术政治的哲学、宗教、艺术、以及科技、医学等，一方面带有浓厚的巫术神秘性，一方面又充满了强烈的实用性格，所以在中国文化中，以追求人际关系——人格修养、道德完善，以及现实的人生意义这些被视为“形而上”的特点最为突出；而对科学技术、探求自然奥秘、开发自然资源等被认为是“形而下”的知识则采取极端的轻蔑与排斥态度，因此，我们说中国文

化的特点乃是巫术的神秘主义和实用主义的结合。

但是，问题并不止于此。因为，除了大量的历史事实以外，现代文明社会中的无数实例都给我们的人类学、文化学、心理学等学科，提出了一个极其重要的，甚至是需要重新认识的问题，即：巫术作为一种思维，是否也依然存在于现代文明社会中？那么，巫术与科学两种思维、两种功能有无质的区别？区别的标志是什么？

III

关于现代文明社会中巫术思维是否存在，以及巫术与科学两种思维、两种功能如何区别的问题，早期西方人类学家已有过回答。他们认为：巫术与科学两种思维是由历史的原凶形成的，也就说，这两种思维是人类发展史上两个不同阶段的产物，巫术思维不仅是一种原始思维，而且是文明程度不高的原始时代之原始人所特有的一种思维；科学思维则只属于科学、文明的现代人所特有，在人类发展史上，后者必然代替前者，并推动着社会不断地进步，等等。但在大量的事实面前，这一回答还存在着一些不尽人意的矛盾。因为按这一理论来看，首先区分原始与现代的尺度是文明，那么，对文明进行严格的界定，才是区别原始与现代的前提。正象恩格斯在阐述劳动在从猿到人转变过程中的作用时，除了指出这种转变过程中的外部条件，如动物对资源的滥用，使得动物的血液具有了和过去不一样的化学成分，以致使身体的结构也和原来变得不同，促进了从猿到人的转变以外，还明确指出了“劳动是从制造工具开始的”这一关键的内部原因，因此，才对“正在形成中的人”与“完全形成了的人”作了严格的区分（前者只能使用天然工具，后者则能使用自己制造出来的工具）。又如摩尔根在对人类发展的几个历史阶段所做

出的划分，也有着严格的规定性一样。他指出：“（一）低级蒙昧社会，始于人类的幼稚时期，终于下一期的开始。（二）中级蒙昧社会，始于鱼类食物和用火知识的获得，终于下一期的开始。（三）高级蒙昧社会，始于弓箭的发明，终于下一期的开始。（四）低级野蛮社会，始于制陶术的发明，终于下一期的开始。（五）中级野蛮社会，东半球始于动物的饲养，西半球始于用灌溉法种植玉蜀黍等作物以及使用土坯和石头来从事建筑，终于下一期的开始。（六）高级野蛮社会，始于冶铁术的发明和铁器的使用，终于下一期的开始。（七）文明社会，始于标音字母的发明和文字的使用，直至今天”。

可见非要在巫术思维与科学思维之间划一道“非此即彼”的界限的话，首先必须将这道界限进行严格的规定。否则，不但不可能将二者区分开，同时，也不可能说明巫术思维与科学思维本身。仅只是象布留尔所说，巫术与科学两种思维的形成，是由于历史的原因，那么，巫术思维与科学思维的历史起迄点在哪呢？恩格斯与摩尔根对于人类社会发展阶段的划分表明，人类社会先后经过了蒙昧社会、野蛮社会，而文明时代的到来正是以蒙昧社会与野蛮社会的结束，是以人类开始发明标音字母和使用文字为标志的。如果这就是巫术思维的历史参照——作为划分巫术思维与科学思维各自的起迄的话，答案必然是作为巫术的思维也随同蒙昧社会、野蛮社会的结束而结束。可这样的回答显然不能令人信服。因为巫术的产生必须是以人的思维、观念已经初步概念化之后才有可能，因而，在人类历史的最早期，巫术并不可能出现。也就是说，在“正在形成中的人”的阶段里，人的思维还处于“亦人亦猿”的低级阶段，在意识上，也就不可能寻求自己与

自然以及各种自然现象的联系。黑格尔在《小逻辑》中曾说过：“依照时间，意识对于对象形成表象，凭借表象，人的能思的心灵方面而达到对于事物之思维地认识与把握”（重点号为原著者所加）。其实，这也正是巫术产生的认识论前提，即：人类的想象力已经发展到了能够使经验脱离现实的生活环境，从而对现实形成表象，乃至概念，并在人类不断的劳动实践中，对经验的不断积累，以及后期对天然产物的生产与加工，才能逐渐形成。而生产工具的制造与使用，又不仅使人成为了劳动的主体，并与对象世界相分离，更重要的是，使作为劳动主体的人在满足需求的过程中，逐渐失去动物生命活动中所固有的直接性。这才是人异于动物的本质，同时也是巫术产生的重要原因。事实上，这种巫术思维以及巫术仪式非但没有随着人类蒙昧社会、野蛮社会的结束而结束，而且大量的考古发现以及人类学、民俗学的调查表明，巫术思维最盛以及巫术仪式应用最普遍的时代也就在这—历史阶段中，并延绵不绝至今。

由此可见，布留尔把“历史原因”作为巫术思维与科学思维之间的分界，并把它们的不同点归结为历史发展的不同阶段这一说法的错误。我们认为：巫术与科学两种思维以及这两种思维功能最大的区别，并不是由于二者处于人类历史发展的不同阶段，而是来自人类对认识自然、把握自然的不同层次。巫术是人们在对自然感知和想象层次上的把握，是一种直观的感性思维，而科学则是人们在对自然分析、判断层次上的把握，是一种理性思维。这两种思维不仅具有历时性，也具有共时性，因而，作为巫术的思维形式也就不仅仅属于所谓原始人所特有，它也普遍存在于我们所谓现代文明人之中，也就是说，思维的原始形态存在于一切人的精神

中，是人类精神的一个普遍特征。可十九世纪末二十世纪初的大部份西方人类学家恰好否认了这一事实，他们在尚未涉身于某一地区、某一民族的调查研究之前，仅仅凭着一种主观偏见就已经将这一地区或这一民族推到了自己的对立面，并自恃“文明”、“科学”、“先进”等等，给研究对象冠上了“原始”、“愚昧”、“野蛮”，从而推导出巫术与科学是人类精神发展先后不同的两个历史阶段等一系列谬误。恩格斯在《自然辨证法》中曾明确说过：“辨证法并不知道什么绝对分明和固定不变的界限，不知道什么无条件的普遍有效的‘非此即彼！’，它使固定的形而上学的差异互相过渡，除了‘非此即彼！’，又在适当的地方承认‘亦此亦彼！’，并且使对立互为中介；辨证法是唯一的、最高度地适合于自然观的这一发展阶段的思维方法”。显而易见，恩格斯这一伟大、精辟的论述，不仅是我们研究人类学的方法论和认识论，同样地，大量的事实正是这一论述的光辉证明。

长期以来，由于受西方人类学理论的影响，“巫术”除了也被我们认为是一种原始、落后的思维以外，还被划到了反动迷信的范围里，并成为了人文科学的研究的禁区。于是不论是政治、哲学、民俗学、心理学，还是音乐、美术、舞蹈……，凡涉及到它，便只好退避三舍，绕道而行。但当这禁区被重新开放时，人们要么仅只醉心于神秘莫测、光怪陆离的巫术功能，以及仪式、规则等细节的描绘，要么就是生搬硬套西方的有关著述，甚至不惜将自己的民族文化导致出一系列的“错位”现象，既不能看到中国文化中的深层内涵，也不能实事求是地对待学术，对待科学。

虽说“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，但对于中国五千年历史积淀的民族文化、民族性格、民族心态的研究，

仅凭一种宏观把握还是较肤浅的，而对它深入细致的微观研究，恐怕又非“山中人”莫属。因为只有听惯了山中潺潺的流泉，细细的鸟语，以及震撼人心的松涛、兽吼的“山中人”，才可能知道这座山的清泉从何处流过，小鸟在何处栖息，以及松涛有多肃穆，兽吼有多威严……

本书分为上、下两篇。上篇以大量的民俗学、民族学以及考古学、人类学的调查为主，着重将绵延在中国文化中的巫术意象思维，以及中国人的巫术心态进行披露，下篇则根据这一系列事实，从中国文化史的角度进行必要的分析，并期望引起学界同仁必要的重视，至少，在当今人们对传统文化的研究中，不致遗忘了巫术这一表面看来仿佛是登不了大雅之堂的俚俗之举、愚昧之见，而实际上对整个中国文化有着极其深刻影响，并经久不衰吧！

目 录

序论	(1)
上篇		
一、巫术文化调查之一	(2)
I、乐观而惶惑的联想	(2)
II、神秘而玄妙的避讳	(12)
二、巫术文化调查之二	(20)
I、从古巫书《山海经》谈起	(20)
II、地柱与天梯	(27)
III、不死药与迷狂酒	(32)
三、巫术文化调查之三	(40)
I、富有诗意的性交与分娩	(41)
II、蛊惑人心的歌舞	(45)
III、赴汤蹈火的祭仪	(50)
下篇		
四、巫术文化追踪之一	(57)
I、巫术的历史意义与巫师的社会地位	(57)
II、“乐”——中国最早之“学”	(64)
III、“礼”——原始巫术的遗子	(70)
五、巫术文化追踪之二	(79)
I、“孝”与“敬”	(79)
II、“羽化”与“登仙”	(84)
III、天人合一	(94)
六、巫术文化追踪之三	(100)

I、中国人的历史感	(100)
II、对过去情感的认同与对现实的潜在拒绝	(104)
III、自我放逐	(107)
余话	(113)

一、巫术文化调查之一

巫术的秘密在于人们普遍存在的，独具魅力的想象力的作用。这种想象力，不仅可因现实世界的一草一木而引发，同时也构成了人们对外在世界斑斓印象的内在基础。它们所引发出的（创造出的）世界与现实世界既似非似，或虚或实，既实用又虚幻。尽管这种创造出的世界存在非常短暂，但人们丰富而生动的想象力，却取之不尽，用之不竭。它可以在任何时候，任何场合信手拈来，任意纺织……然而，这个仅属于人所独创的世界，并不是偷安之所，它除了掩饰人们那不堪一击的低能，满足逃避现实的懦弱外，并不能使人变得强大、振作。可遗憾的是，这种凭借懦弱的契机而创造出的世界，却令人惊讶地膨胀着，以至每个人都背负着它，疲惫不堪地蹒跚在生命的途程上。

1、乐观而惶惑的联想

新石器时代的山顶洞人死后，活着的人由红色的鲜血想到“红”是生命的象征，人缺少了这种红，注定要灭亡，故在死者尸体旁撒满了红色的矿石粉末。然而，此举除了让活人聊以自慰外，死者的生命仍无情地离开了躯体，飘然逝去，永不回返。而现在居住在南国那片被人遗忘了的西南边陲土地上的“勒墨人”，比山顶洞人更富于幻想，待人死了再来拯救，显然已是枉然。那好吧，当一个新生命呱呱坠地时，就在他（或她）的腰肢上贴上两片羽毛，寓意着飞翔，使他或

她能越过丛山峻岭、万水千山，什么现实的灾难、人世纷争、以及生老病死的纠缠，凭着这两片小小的羽毛——超越过去吧，在飞翔中得到永生、得到福祥。然而，当生命尚未枯竭时，羽毛早已凋零，人最终仍免不了枯骨一堆，蓝烟一缕……

生命，多么不可思议！？

可是，凭借想象，一个崭新的形象又从人们的脑海中脱颖而出——灵魂。是的，人的身体只不过是灵魂寄居的躯壳，当灵魂离开了躯壳，人当然会死亡。非但如此，中国人更相信灵魂还是两个：一个是人之肌体赖以存活的生灵——神，它只是在肌体活着的时候才具有，它的形状与品格皆如同本体一样：无论人们投在地上的阴影，抑或映在水中的倒影，都是神存活的证据，而梦中所见到的一切，又是“神”暂离躯壳，外出走访的“见闻”。另一个则是“魂”，它的外形与品格似乎与本体一样，但它既可福佑子孙，也可祟害人畜，如你时时对它供奉酒肉、祭献管弦，你将幸福快乐，平平安安。人一旦失去了“神”，就只是一具呆若木鸡，毫无血气的躯壳，而要是失去了“魂”，后果更是不堪设想。不是吗？不要以为这只是“下里巴人”的俚俗之辞、愚昧之见，就连中国文人士大夫那文诌诌的语汇中，也多得不胜枚举。

《左传》昭公七年：

“人生始化曰魄，既生魄，阳生魂；用物精多，则魂魄强。”

孔颖达注：

“魂魄，神灵之名，本从形气而有；形气既殊，魂魄各异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。”

《左传》昭公二十五年：

“心之精爽，是谓魂魄，魂魄去之，何以能久？”

《淮南子·原道训》：

“耳目去之也，然而不能应者何也？神失其守也。”

……

“神”既然如此重要，又如此诡秘不可捉摸，久而久之，由巫术而诞生的灵魂观念——神、魂的母题，便无限地繁衍、派生出了：神人、神女、神气、神仙、神色、神君、神主、神明、神物、神采、神通、神道、神像……凡失去常态，无精打采的人，被称作神不守舍、神魂颠倒、神昏意乱、神思恍惚；而对那些机智、灵巧的人则称为神通广大、神出鬼没、神气十足、神气自若；就连挥毫作画也要凭借“神韵”才可获得“神来之笔”，创作出“神似”之作。更有甚者：

《醒世恒言》在描写男主人陆五汉与一帮女人厮混时写道：“小姑娘们多有爱他的，奉得神魂颠倒，连家里也不思想。”

《老残游记》第九回说：“子平觉得翠眉含娇，丹唇启秀，又似有一阵幽香，沁人肌骨，不禁神魂飘荡。”

《红楼梦》第九十七回中说：“宝玉本来原有昏愦的病，加以今夜神出鬼没，更叫他不得主意！”

……

巫术创造出的“灵魂”，何以有如此惊人的繁衍力，竟然能在不同的地域，不同的人种中“子孙满堂”？！

“魂”的外形与品格虽也与本体一样，但当他离开了寄居之所，却会祟害人畜，引起祸殃，故人们为求福祥，不得不为之祭献、供奉，使其愉悦。鄂伦春人在死之后，人们就忙着打发死者的灵魂，让它迅速地去另一个世界，不要留在人间作祟。他们先用一块布或纸蒙在死人脸上，表示好让其灵

魂附在上面，不胡乱走动。死者如有较多的子女，便要请巫师（萨满）来做送亡灵的仪式，以防止亡灵危害家人。其办法是：先扎一草人，系上很多根线，子女们与巫师各牵一端，并对草人祷告，请亡灵不必挂念家中，早早离去。然后再用“神棒”打断所有的线，把草人朝远方尽力抛出。西藏东部的珞巴人也认为，人在家时，灵魂是由家中的“雅露露布乃佑”保护，而在野外时，则由“布怒乌佑”保护，而且，他们相信，灵魂如果被其它的“乌佑”抓走，人就要生病，甚至死亡。但更有趣的是，人们说灵魂丢了，还可以赎回。因此，丢魂者（病人）须请巫师举行祭鬼仪式：由巫师到所谓鬼住的地方去找，一旦找到了，就必须杀牲祭献。这样，灵魂便复归本位，疾病也随之痊愈。祭祀祖先是彝族的一项非常重要的活动，他们认为，已故父母的灵魂在另一个世界中，既会受苦，又会变坏。因此，为使父母灵魂摆脱病痛与苦难，不受邪魔的欺凌，并使他们超升为能够福佑子孙的神灵，不至于变成孤魂野鬼伤害活人，便要不断地举行各种祭祀。祭祀活动分为三种：一为平时之祭。平时之祭表现为不断地在祖先灵位前供奉酒肉以及其它食品。不仅如此，还需要先行祭奠：将酒肉食物在火塘上绕三圈，之后才能供在灵位前。疾病是导致平时祭祀的一个重要原因，他们认为，疾病是祖灵向子孙索食或因灵位不妥所致。故每次祭奠之后，都要细心查看灵位是否安妥。云南《楚雄府志》说：“亲死即葬，遇有病即谓父母作祟，开家取骨而视之。”另外，平时的“凶兆”也是引起人们祭祀的一个原因，在彝族看来，这些怪异都是鬼邪作祟的先兆，继而必有凶事发生。因此必须祭献才能化凶为吉。节日之祭的目的，是与祖灵共享节日之乐。《云南通志》引《临安府志》云：“俗或以六月二十四日为

节，十二月二十四日为年，至期，搭松棚以敬天祭祖，长幼皆严肃，无敢哗者。”至今，此俗仍保持原样：每逢彝历新年，家家户户杀猪宰羊，再穷的庄户人家也不能例外，哪怕是一头小猪仔（因为他们相信，不这样做，祖灵将不高兴）。这样在连祭三日后，于第四日鸡鸣时，再煮猪肺，炒冷饭祭献，并在门口置马鞍一付，头朝外，马鞍上放些荞麦、炒面，作出行的样子，尔后，举酒祷告，表示送祖灵回“阴间”去。但何以知道祖灵是否已去呢？这时，在锅庄前必须挂一个猪尿泡，以占卦的方式判断：如尿泡上留有指印，说明已经离去，否则还须再祭，直到指印出现。第三种超度之祭，可谓最隆重的祭祖大典，故其祭仪亦异常复杂。据说，未经过超度的死者，灵魂会滞留家中作祟活人，只有经过超度，才会升入乐土，转而成为神灵。超度以后，灵位须从家中移至离家很远的山洞中供奉。

丰衣足食、吉祥平安可以说是普天苍生的共同心愿，祭祖的活动，无非是这种愿望的具体表达形式。再加上活人对鬼魂作祟的恐惧心理，人们即使生活十分贫寒，也不忘节衣缩食以供祖先。窘迫、拮据非但没让人们心灰意冷，反而促使他们更加虔诚地祭献，并不遗余力，否则子孙们会为此终日不安。但实际上，人们祭奠的同时，却是在祈求自己的福样，并以为，祭献之物的多少与自己可能获得的福祥是相等的。因此，祭奠活动越来越复杂化，每一个祭奠的人，非但不可吝啬、敷衍，反而应该千方百计。即使贫寒、清苦，甚至倾家荡产又有什么畏惧的呢？暂时的痛苦可以换来永恒的幸福……

也难怪人们会想出所谓的“陪葬”祭仪，因为灵魂在另一个世界中还会生活。四川巫山大溪墓地中，一位中年男子口

咬两条大鱼，而鱼头却置于腹上；而另一位男子的左右乳房上却盖有两个陶碟。怒族人死后，家人根据死者性别，把他们生前用过的东西（男的通常为弩、箭、女的为炊具和纺织工具）挂在墓旁，以供他们使用；鄂伦春人狩猎，游牧的生活常使他们迁徙不息，居无定处，但也没忘记对祖灵的祭献。他们的祖先神像，多数画在兽皮或布帛上，我们在调查中发现，每一位祖先的嘴上都积淀了一层厚厚的兽血。显然，这是长年累月祭献时涂抹上去的，每当人们看到那深红色的污血时，便会由衷地为祖先能与子孙共享祭献而感到欣慰。可这种欣慰中又含有多少活人的奢望呀！布朗人死后，人们要用茶叶、芭蕉、饭团、蜡条等捆在死者身上，送葬的人还要不停地对死者说：“你不要让人看见你，听见你，好好地躺着吧，保佑我们平安！”傈僳人在丧葬时，先要由巫师用弓射出三支箭，并一边祈祷一边叫死者的魂……凡是婴儿夭折，人们相信，他的死肯定是被有冤有债之“魂”勾走的，故人们便毫不犹豫地将死婴剜心碎骨，弃于荒郊。可奇怪的是，死者要是一位年过花甲，甚至已逾古稀的老人，人们则欢天喜地，有如过节一般杀猪宰羊。陪葬之物如仅是死者生前用过的，那一定会遭人嗤笑。故死者家属要搜肠刮肚地回忆这位“寿星”是否有什么他生前梦寐以求而终未如愿的东西，一旦想起，便不辞辛劳，到处求访，用以陪葬。

同样的，大量的考古发现与民俗调查资料表明，中原文明的汉人，也有着很浓厚的巫术“灵魂观”：无辜地躺在安阳大司空殷墓中的少男少女；马王堆价值连城的“金缕玉衣”；秦王威武壮观的“兵马俑”；曾侯乙举世闻名的编钟编磬；以及这些古墓中不胜枚举、令人眼花缭乱的青铜玉器、稀世古玩。近代北京人的丧葬也异常繁琐，据记载：“初丧辟踊哭

泣，扶尸于床，覆衾其上。悬纸与纸钱于门，诣五道土地等庙。焚烧纸求魂，三日始殓。”“发行之日，戚友朱帛孝服送殡，或设路祭，或设祭品于墓，曰山头祭、葬实土，或坟封而不树。三曰，孝子增筑新土，谓之圆坟，亦谓之坟墓。至清明日，必填坟，持丧二十七日，百日不簪发。”当代，这种丧葬祭仪仍未绝迹。如河南，死人人殓之日，家人不得发出任何响动，并焚烧纸糊的车轿，此间，吹鼓手们音乐大作。此外，如同上述西南彝族早夭婴儿一样，人们要雇人将其尸骨背赴野外焚为灰烬，并随风而散，因此举意味着除尽祸根则可保下胎之安。江苏有俗语云：人死必有阴差引，所谓“阴差”自称是受冥府之遣，特意来为新客引路的。然而，她却是那被弃于荒野，死无葬身之地的艳鬼淫魂，并专靠青年男子之精血“生活”。大凡遇有这类阴差时，人们不得不严加防范，并停尸数日不出，甚至长达数月。淮安一带，人们也普遍相信，凡人死后第七天，为死者上望乡台之日，届时家中所有事物，均为死人一目了然。因之，死者家人多于此日身穿孝服，通宵不卧，唯恐死者不满。浙江，凡人死后，先用水抹身，卧于床上，头旁点油灯数盏（与死者年龄相等），并一面在死者左边烧草鞋，一面将死者生前所著衣服叠成一包，上用纸条书明死者姓名以及孝子某某焚化字样。同时，又将死者年庚，及其家属生肖，推算后写成一纸，斜贴于门旁，上载何时小殓，何时大殓，何时迎神以及冲忌等等。更有甚者，新时代的现代文明也使新时代的死者得以饱享，虽然，再也不可能有活人陪葬，再没有价值连城的稀世古玩，但却有古人从未听过、见过的新花样：自行车、录音机、电视机、洗衣机……纵然是稻草扎成，抑或是纸糊彩绘，但礼仪不可缺，祭奠只须凭想象。

如果说祭祖娱神的巫术礼仪活动，与生人还有某些血缘关系的话，尚可理解，但在整个巫术的思维机制中，大凡自然界的一切动、植物都可以作祟于人。这样一来，人们又不得不先取悦于它们而后才安居乐业。然而，大自然的变化又是如此之多，久之，连人自身的每一种现象也勾起了巫术思维丰富的联想，这些联想要么使人得意忘形，欣喜若狂，要么使人陷入极度的惶惑与茫然。但人——这个微小而无能的生物，却总不能摆脱自己为自己纺织的囹圄，无法超越自己为自己设置的路障：未成年的小孩打了个喷嚏，他的父母要马上说“百岁，百岁”，因为人们相信，人打喷嚏正是“魂”暂离身体的时光，“百岁”甚至“千岁”之语不说，唯恐“魂”永远离开，一去不返；右眼皮微微跳动时，人们要怀着忐忑不安的惶惑，将左手半握成拳，用嘴“啧啧”亲吻，再马上放于右眼上，因为“右眼跳祸”预兆不祥；可要是左眼跳时，人们却暗自高兴，并期望吉兆早日应验，因“左眼跳，财来到”；耳朵发烧时，人们要用一根稻草把耳朵圈上，因为，这又被认为是有居心叵测，阴谋暗算；走路时，若被异物绊倒，当事人则会美滋滋地认定是有人在将他思念；人夜，男人梦见熊罴，可令他欣喜若狂，因为他将会有个赖以传宗接代的儿子，且能“载衣之裳，载弄之璋”，而女人梦见虺蛇，则意味着“载寝之地，载衣之裼”，故而不可到处宣扬；当你把脚踏在别人的门槛上时，无意中会激怒主人，因为你将他的财源赶跑，后果安能小算；喜庆的节日，你衣著淡素，将被人视为不祥；如在梦中见到自己的双亲，神采奕奕，并著着艳丽的服装，你又会无限地恐慌，因这又成了死亡的先兆，人生的灾难；凡老人八十一岁死亡，丧家必将算盘折散，因九九八十一意味着上辈财数算尽，乃后代穷败之开端。

日月轮回，星移斗转。人生本来就十分短暂，可无限的想象，却又为生命规定了数不清的忌讳与不可逾越的魔墙。

正月初一至初五，每顿饭都要先祭祖，并且不能扫地、泼水，因为这样可以“聚财”；初五燃放鞭炮迎财神，可保一年财源不断；初八，凡有黄花姑娘出嫁者，便要送“明角麒麟灯”至婿家，因此可多子多孙；初十五吃元宵，燃灯祭祖，因元宵外形可寓意“团圆”；十六日，妇女成群结队，行于街头，又说可祛百病；二月初二，“龙抬头”，凡出嫁之女，均需回娘家，有道是：二月二，龙抬头，家家接女拆冤仇；三月初三，妇女须摘花插于两鬓，可保米粮满仓；四月初五清明节，各家以桃花、杨柳于门，安抚亡灵，祛除不祥；四月初八，放生节，人们认为：此日救一性命，自己就能长命百岁；五月端午，饮菖蒲，作艾人，悬于门户，以禳毒气，又用绸制之虎形，负于小孩背上，并用雄黄酒涂其额，意味着免灾祸为福祥；六月初四，以纸作灯，放于荷花塘，以为嘏祝；七月七日，因说此日为牛郎织女相会之日，五更时，有巧云于天，于是，少女们则要“乞巧”；七月半，地狱门开放，鬼外出索食，人们须用锡箔招锭掷入白钱纸，沿路焚烧；八月中秋，除焚香拜月以外，夫子庙中散步，并过桥一走，则可于夜晚梦熊；八月三十日，又是“地藏节”，人们用纸糊成荷花，放泊于河上，并相信孤魂野鬼得之即可成仙，不再作祟于人；九九重阳登高节，人们特意远足于小山之巅或大山之腰，预示着将来能“步步高升”；十月初一，城隍神出，人们需将祖灵全部送出，否则城隍发现，不堪设想；十二月二十三日，扎纸马送灶神上天；十二月二十五日，吃豆腐渣，其意为可解一年杀身之祸；除夕之大事为祭祖上亡灵，同时在门上贴神荼与郁垒及老虎之“桃符”，并燃

放鞭炮去秽除邪……更有趣的是，一年当中人们还总是在自己的命运与自然界数不完的现象之间划等号：如对牛羊产怪胎；母猪孕而不育；犬无故狂吠；马夜半嘶鸣；母鸡自食其蛋；公鸡飞上房梁；牛尾缠树；蛇交尾；蛙入室……视为祸殃。而对灯火生花；蜘蛛入室；梦中见大火或洪水；炉中炭火炸裂；梳头时梳子落地……视为大吉。

享乐虽不是人生的全部意义，但却是每个人的生活愿望，他希望自己的生活、事业通达顺利，并能在生活与事业中得到幸福与满足，没有任何人会拒绝这一幸福，没有任何人会乐意接受阻碍这一幸福与享乐的痛苦。因为人注定了是一种高级的享乐动物，只不过人实现这一目的的思维方式以及行为方式都有别于低级动物，其中最显著的特征之一，即：人自身的劳动（包括脑力与体力的劳动），而不是等待。可为什么人们偏偏又将自然界中的各种正常变化视为自己凶吉命运的预兆，厄运与吉祥的开端呢？难道牛羊的怪胎、不孕的母猪、无故狂吠的狗、夜半嘶鸣的畜牲……这群低级动物的变化等于高级动物——人的厄运；生花的灯火、入室的蜘蛛、泛滥的洪火、落地的梳子又等于人的幸福。

显而易见，这是人类的一种类比性思维，而这种思维比因果性思维，在原始社会中更为重要。通常人们总是非常神圣而庄重地赋予自然界各种事物名称，并从自然界各种细微的变化中为自己规定了若干的禁忌与避讳，这样一来，思维中的类比性成分不但被大大地助长，而且，人们行为中的禁忌与避讳也被推向了极端。尽管这种禁忌与避讳对于人来说是痛苦的，因为它很多时候压抑着人的私欲，使人去做一些不情愿的事。可这种压抑对于信奉巫术的人来说，却又是一种人生的义务，更何况痛苦与幸福从来都是相对的，没有痛

苦，哪来的幸福？没有幸福，何谓痛苦？所以，巫术所谓的禁忌与避讳本质上并不是回避或拒绝幸福与满足，而是为了拥有或得到更多的幸福与满足。可这样的禁忌与避讳却未免太过于荒唐，它既没有任何事实的根据，又没有任何因果的内在联系。故几千年来，人们还不是在这种奇思异想的希冀与等待中，蹉跎岁月，荏苒时光，并在貌似乐观、自负的惶惑与茫然中步入死亡。

II、神秘而玄妙的避讳

巫术创造了世间万物的“灵魂观”，同时又创造了一系列神秘而玄妙并与之相关的思想意识，中国人的避讳，正是这种神秘而玄妙意识的表现形式之一。在巫术看来，一个人、一件事、一具物的名字，均如同其本体一样，说他的名字，便可影响到名字的本体。正如身影一样，伤害了影子，无异于伤害了本体，反之，管理，照顾好了影子，也就等于管理，照顾好了本体。作为人或物的名字也有着同样的道理，唯一不同之处在于，人名、物名如是兴旺、福寿的象征，那么，人本身、物本身也就百事昌盛、万事吉祥。因此，人或物与名，相互不可冲犯，如不避讳，岂止引起混乱，更可怕的是由相互之间的“感应”酿成大患。因此中国人将避讳看得非常神圣，从古到今，代代相传，成为了世界上一种非常独特的文化式样。上至宫廷，下至庶民百姓的大量避讳事实中，无不充满了巫术神秘而玄妙的内涵。

从总的方面来看，中国人的避讳的形式有如下几种：

(一) 避国君、尊长姓名之讳

这种避讳主要流行于宫廷与知识分子中，一方面因为国

君、尊长的名字均与他们高贵的地位一样神圣，另一方面他们又是天神的代表（有关此点，请详见第五部分），如对他们的名字不避不讳，无异于亵渎了天神。可是“一人得道，鸡犬升天”，人们要避讳的不仅只是一国之君，一家之长，就连那些帝后、太子以及大大小小的皇亲国戚也不得不避讳起来。

秦始皇名嬴政，故“政”字就成了避讳之字，凡“政”都改写为其它字，并且，读音也不能再是“zhèng”，这样，正月人们只能改称征月、端月，就连大臣奉命颁布的“端正法度”；也只好叫“端直法度”，汉高祖刘邦讳“邦”，故改旧代史书中之“邦”字为“国”；惠帝刘盈讳“盈”，司马迁在《史记》中只敢称“满”；文帝刘恒讳“恒”，因此恒山也只能叫“常山”；景帝刘启讳“启”，《史记》中司马迁也得将“微子启”改叫“微子开”，《汉书》中的“启母石”叫“开母石”；武帝刘彻讳“彻”，因此“彻侯”被改为“通侯”，“蒯彻”改为“蒯通”；宣帝刘询讳“询”，故改“询卿”为“孙卿”……到了东汉时，光武帝刘秀讳“秀”凡秀才都要改为“茂才”；明帝刘庄讳“庄”，连志庄也被人们叫做“志严”……魏晋时，景帝又讳“师”，故旧时的“京师”改成了“京都”；文帝讳“昭”，“昭穆”被改为“韶穆”，“昭君”改为“明君”，连韦昭也不得不改为韦耀；东晋时的康帝司马岳讳“岳”，“邓岳”改成了“邓岱”，“山岳”叫“山岱”；隋文帝讳“忠”，但凡“郎中”均去“中”，以“郎”代称，而“侍中”与“中书”等均称为“侍内”与“内史”，并且，“殿中侍御”也要改成“殿内侍郎”；炀帝讳“广”，故广东改为了“长东”，“广陵”改为“江都”……到了唐代，避太子之讳，也以“中郎”为“旅贲郎将”，“中书舍人”为“内舍人”；高祖李渊又讳“渊”，大臣赵文渊迫不得已只好叫“赵文深”，刘

渊也改为刘元海；太宗李世民讳“世”讳“民”，故在唐史中，都将“世”改为“代”，而以“人”“人治”“人生”“生人”“富人”等为“民”的代称，同时，国家机构之“民部”也改为了“户部”……。此外，臣民都要避太子、太后之讳，如吕后讳“雉”，《史记·封禅书》改“雉”为“野鸡”“夜雉”；武后讳“曌”(zhào)，故“诏书”改为了“制书”，诗人鲍照也不得不改叫“鲍昭”；郑后又讳“阿春”，凡“春”皆称为“阳”，如“春秋”叫“阳秋”，“富春”叫“富阳”、“蕲春”叫“蕲阳”……。

除了上述避皇帝、太后、太子等皇亲国戚之讳以外，作为一家也要避父讳。如淮南王刘安避其父“长”之讳，在他的著作《淮南子》中见不到一个“长”字，而以“修”代之；王羲之避其父“正”之讳，每当写到“正月”时，都改为“初月”或“一月”；司马迁又避其父“谈”之讳，在《史记》中，讲到赵谈时便马上改为赵同子；范晔父名范泰，故在他的《后汉书》中郭泰被改为郭太；诗人杜甫的作品中，无一处有“闲”字，也是因其父名杜闲之故；苏东坡祖父名序，所以东坡凡为文作序时，都称做“叙”或“引”。

这些都是中国历史上有案可稽的避讳铁证，它非常普遍地存在于宫廷以及知识分子中，人们也总是怀着惶惑不安的心情去绞尽脑汁，只为了找到既能避讳又能同义表达的文字。但是，这样的结果却给后人带来了无限的麻烦，历史学家们为了弄清某一个历史人物的真实姓名，或某一次历史事件的原委，不得不皓首穷经，查证搜寻于五千年的字海书山中。甚至，避讳学也成为了每一个中国史学工作者必备的知识，否则，五千年的中国历史漏洞百出，难以梳理。

除了文人士大夫文字上的避讳以外，在庶民百姓中，也存在着数不清的避讳事实，他们的词语虽不及文人那样训

雅，有时甚至还显得可笑、别扭。但只要不冲犯人们尊崇的神圣，能满足巫术心态就足够了。东北边疆的鄂伦春人、达斡尔人长年以狩猎为主，其猎物中以熊为最优者，但另一方面，熊又是人们最崇拜、最神圣的动物。尽管他们并没受过多少文化教育，也不知“避讳”二字为何物，可生活中人们却将熊称为“老爷子”，甚至到熊已打死，人们围坐于“仙人柱”下准备分食熊肉时，任何人也不能说“熊死了”，而要说“老爷子睡觉了”；西南边陲的彝人，因视虎为神，但凡遇到虎字或音(hǔ)字时，都改称“猫”；温州人也将大虎称为“大猫”；长沙就连“腐乳”也读作“猫乳”，甚至将府正街改称“猫正街”；云南昭通因较早地接受了中原文化，除圣人孟子人们可直呼其名以外，其他场合凡遇有“孟”字，均读为“混”。更有甚者，清代中叶，乾隆与嘉庆这一父一子在位时，乐工们不得不改用笛子来伴奏京剧，只因为京胡二弦，一为老，一为子，演奏时二者交替，互不相让，又触犯了皇上。这是多么玄妙的避讳呀，就连隐语都算不上，仅仅只是一种意义上的巧合，人们也相信是欺君犯上！

（二）避不吉利、不景气的词语之讳

这种避讳主要流行于民间以及文学作品。如前所述，名字是本体的代表，同样也是本体形状、品格的象征。对于美好、神圣的事物（包括人在内）之名称的亵渎，无异于直接对事物（包括人在内）的亵渎。相反，不吉利与不景气的名字与词语也就代表着不吉利、不景气的事物。因此，人们也要避讳。

《红楼梦》第五回说：“现今还有香火、地庙，以备京中老了人口，在此停灵。”显而易见，“老”与“灵”分明是在避“死”与“尸”之讳，人们相信，这样称呼，既可使之益寿延

年，又可祛除不祥。因之，人们又用“灵柩”“寿材”之词避“棺材”等字样。而对那些以个人之死换取他人之生的行为说成是“牺牲”。对尊长之死却说成“升天”“逝去”而不说“死亡”。古代凡天子之死，人们只能说“崩”，诸侯之死则称为“薨”，大夫之死说成“卒”，而“卒”则只代表五品以上官员之“死”。

北京人的口语中，避讳“蛋”，人们可称“鸡仔儿”、“炒黄花”、“松花”、“木樨汤”等等，而不说“鸡蛋”、“炒蛋”；“皮蛋”、“或蛋汤”。因“蛋”字有“浑蛋”、“坏蛋”、“捣蛋”甚至“王八蛋”、“操蛋”等意。而上海人并不避讳“蛋”字，却避讳“卵”，因“卵”音在上海方言中特指人体之私处，其意非但不雅，而且还淫秽不堪；但凡有“卵”的音，都成了骂人的言语。“猪舌”之“舌”，在我国湖广一带读作“折”，与“折本”之“折”同音，故很多地方都不说，而取与“折”反义的词作为代称。如广东梅县人叫“猪利钱”，广州人叫“猪利”，南昌人叫“招财”，温州人叫“口赚”，安徽人叫“赚头”。江淮一带运载工具多为船，凡有人搭船摆渡，都不能叫“老板”，而要叫“船户”，因“老板”乃船家最倒霉之词。据史料记载，乾隆时“俗祀灶曰谢喜欢，讳灶如躁音也”。又，“今俗称幡布为抹布，船中则云转布，忌翻，翻也。”同样的，在船上用餐，亦不能说“盛饭”，而要说“添饭”“舀饭”，避“盛”(chéng)与“沉”同音。诸如此类，举不胜举。随着人们对不祥词语的避讳意识不断地发展，逐渐引起了人们行为上的避讳。如东南沿海一带的渔民吃鱼时，不能吃完一面后，再将另一面翻过来吃，因这种行为暗示翻船。同时，吃完饭后，也不能将筷子搁在碗口上，因这又意味着搁浅。直到今天，热恋中的情侣们，仍避讳两人分吃一个梨，因这种行为暗示着“分离”，

并与他们的山盟海誓格格不入。

既然人们如此严肃认真地避讳不吉利，那么很自然地，在这种避讳的另一面，则是有意多说些吉利的词语，或与吉利词相谐音的事与物。唐代百官，原都有佩鱼袋的习惯，可到了武则天时，又说“鲤”（鱼）谐李唐王朝之“李”，故改“鱼袋”为“金龟”，可不久又有人说，“乌龟”（即玄武）与武则天之“武”相冲犯，暗含不祥。怎么办呢？最后干脆废除此俗，一了百了。然而，这种风气后来在中国人心目中却愈演愈烈，很多地方的婚事中，贺喜的人要送新娘一些枣与栗子，因其意为“早立子”，或是在打发新娘的嫁妆中藏一块筷子，寓意“快得子”，也有的地方送花生，暗指“生子”。更奇怪的是，中国人历来都认为大年初一至初五的几天中，不应倒水、扫地，因在巫术的意象思维中，这样做可以“聚财”。但万一有人因一时不慎将陶瓷或玻璃器皿等摔碎了，人们则须说“岁岁平安”（“岁”谐“碎”），人们相信，只有这样才能化凶为吉，迎来一年的福祥。春节时，南方很多地方都喜欢吃年糕，因“糕”与“高”相谐，又成了“年年高”，初一时必须吃鱼，因对鱼（余）的巫术联想，可象征着未来“年年有余”。甚至有人在过年时，有意地将“福”字倒贴，使得有些不明真象的人见了便说：“福”倒了！嘿嘿，正中下怀，因“倒”与“到”同音。说者无意，听者有心，“福”倒了，岂不成了“福到了”。浙江有的地方：新郎在迎接新娘进门时，要在门口不断地铺上几条麻袋，并让新娘踩着麻袋进家门。这又是什么花招呢？殊不知，人家是用“接袋”谐传宗之“接代”。云南剑川彝族，通常都将火塘正对大门，而且每次加柴添火，都要从一个方向，其意为“进财”（以“柴”谐“财”）。

此外，中国人在给每一个孩子取名时，长辈们都抱以极

其审慎的态度，并在词汇中精挑细选，左思右想。其原因在于：吉祥、兴旺的名字将预示着孩子顺利、昌盛的生命。故在中国，以长寿、福寿、永寿、禄寿；祥福、永福、来福、长福；吉祥、玉祥、瑞祥、祺祥；家旺、家福、家茂、家喜；得贵、永贵、福贵、长贵为名的人无计其数。另一方面，凡小孩降生，人们又根据他（或她）的“生辰八字”取名，即：以天干，地支相配，来记一个人的出生年月日，各得两字合为“八字”，而又认为它们在金、木、水、火、土五行中应各有所属。如五行俱全者，当前途无量，可要是五行中有缺一者，则应在名字中用所缺之字（或偏旁）来设法补救。于是乎，人们为免灾难，图福祥，仅就为孩子取名都绞尽脑汁，且颇费思量。如缺木者，以木或林或森为名；缺金者，以金或鑫补之。而缺水的，又以川或淼为名；缺火者则以炎或带火旁的字来补充。难怪鲁迅先生在《故乡》一文中写道：“我早听到闰土这名字，而且知道他和我仿佛年纪，闰月生的，五行缺土，所以他的父亲叫他闰土。”不是吗？二十世纪的文明时代里，人们仍然摆脱不了这种原始的巫术意象，表面上虽然人们的名字，不再那样赤裸、露骨地表现驱灾祸，图福祥的意图，但长辈们给孩子命名时，仍有一种朦胧的巫术想象：仅以“明”“亮”为名者就无计其数，而以“红”为名的更是成千上万。“破四旧，立四新”的文革大火虽然烧毁了旧时人们福禄寿喜，龙凤呈祥的命名观，但“三忠于”“四无限”却又让数不清的卫东、向东、跟东、卫红、红卫、胜利、向阳……降生在新中国的大地上。

人名姑且如此，商行、药店、餐馆之名亦然，如：瑞福祥、盛锡福、吉庆祥、大吉祥；福灵堂、同仁堂；隆茂、隆昌、茂源；以及北京街上的南来顺、西来顺、北来顺、东来

顺，都是人们相信名字与本体是不可分割，相互感应的巫术意象。再加上某些方言的偶然因素，所造成的一些结果，更使人们对这种巫术意象深信不疑。据说，旧上海有一家广东人开的商行，名叫“先施公司”，“先施”一词在广东话中非但没有任何不吉利因素，而且还充满了福祥。但因上海方言“施”与“死”同音，这样“先施公司”就成了“先死公司”，故上海人都不愿去购物买货，时间一长，该公司生意萧条，收入下降，以至最后倒闭垮台。但此事在人们心目中，却成了不祥的名字必定会导致本体夭亡的一种典范。又有人姓熊名虎，聪明灵俐，且生就一副英俊模样。不幸的是，这小熊虎自幼多病，久之汤饭不进，四体不支，惹得他父母四处寻医找药，并每日为儿精心护理，针药不断。本来仅凭这些治疗，其儿完全能转危为安，可当父母的却实在放心不下，转而求助巫师之卜算。巫曰：

熊、虎相克生祸殃，
病魔缠身入膏肓。
灾缘实由名引起，
祭祀祖宗祈福祥。

于是，乃改“虎”名为“念祖”，并每日口中念念有词，祭祀祖宗香火不断。久之，熊念祖果有好转，并出入学堂，才智超群，不负父母之厚望。却没有入想到这完全是针药的功效，与祭祖、念祖风马牛毫无相干。怪哉！吃五谷，生百病，乃人生的正常现象，可人们却又认定这是熊家祭祀神灵，取悦祖先，理应得到的福佑之光！

二、巫术文化调查之二

前文我们例举了一部分中国人的巫术思维方式与行为方式，也许这些事实并不会让你感到荒唐可笑，更不会感到惊讶。因此，生活中的这类巫术远不止于此，凭你的实际体验，相信你还可以例举出十条、百条、千条……让我们暂时抛开这些巫术“标准化”的行为吧！而将探索巫术文化的触觉转到——既是人类，同样也是巫术行为赖以生存的大千世界，以及大千世界中那变幻迷离、色彩斑斓的一草一木，一山一石所给予人们丰富联想的心理、生理基础，以及这种联想与巫术的实际行为的同构事实——那个古老而系统的巫术宇宙观。

一、从古巫书《山海经》谈起

《山海经》是一部合三为一的书，即《山经》、《海经》以及专门记录古人心目中的奇山怪树，非人非神的图画。《山经》记述了中国名山大川之动、植物，以及巫师想象与传闻中的鬼神生活，如说祀神要用雄鸡、玉以及精米等等。《海经》则包括《海内外经》、《荒经》等五篇，记述了各种神怪变异与中国人所见其它民族的面貌、习俗，如“长臂国在其东，捕鱼水中，两手各操一鱼”；“西海陆中有神人，面鸟，身珥两青蛇，践两赤蛇”等等。如上所述，另一部分图画则专记奇山怪树，非人非神的图象。正因有这些图画，故又有人称之为《山海图》，晋代诗人陶潜诗中就有“流观《山

海图》之句，鲁迅先生在《阿长与“山海经”》一文中也说：“当我哀悼隐鼠，给它复仇的时候，一面又在渴慕着绘图的《山海经》了。这渴慕是从一个远房的叔祖惹起来的……他曾经有过一部绘图的《山海经》，画着人面的兽，九头的蛇，三脚的鸟，生着翅膀的人，没有头而以两乳当做眼睛的怪物……。”遗憾的是，这些版本现都已散失，不存。据袁珂考证：“《山经》大约是先有了系统的文字记述，而后加以插图的；《海经》则相反，应该是先有图画而后有文字，文字不过用来作图画的说明。”此说有一定道理。但这又引起了一系列疑问，即此书何时作成？作者是谁？……

据《四库全书》称，《山海经》为“夏禹撰，或称伯益撰”，但此说并不确切，原因是它比战国时成书的《禹贡》中只知道中国东方有海的观念早，而《山海经》则说中国当时“四周皆海”。这样一来，有可能《山海经》成书于战国早期，可问题又并不止于此，因《山海经》中曾多次提到草木鸟兽矿物等，而矿物中且有铁一说。另外，书中大部分的地名又以秦汉郡名居多，故很可能该书是经历代修订，秦汉时成书的一本“合成书”。

从全书来看，涉及内容较广，其中包括地理、历史、巫术、人种、医药、动植物、矿产等。共计人名一百四十多个，山名五千三百多座，水名二百五十多处，动物一百二十多种，植物五十多种，以及丰富的矿产。同时，还载有不少远古巫术神话，如夸父追日、后羿射日、精卫填海、羲和浴日、西王母使青鸟、王亥仆牛等等，真可谓包罗万象、无奇不有。正因为这样，它吸引了历代书家为之作注、作疏，就目前可知者，有晋郭璞之《山海经注》、清毕沅之《山海经新校正》、赫懿行之《山海经笺疏》、吴任臣之《山海经广

注》，现代学者中更有丁山、袁珂等等。但在分类上却各家有各家之说：汉刘歆认为它是地理书，胡应麟认为是小说，茅盾认为是神话，《四库全书总目提要》甚至说它“侈谈神怪，百无一真。”在这众说纷纭的议论中，最有见地者当首推鲁迅先生，他在《中国小说史略》与《汉文学史纲要》中，根据“所载祠神之物多用糈”指出：“与巫术合，盖古之巫书”，是一本“巫以记神事”的巫师手册。毫无疑问，这一论断最符合该书原貌。

任何人的思想都不可能超过他所处的时代，这是一个认识论上的普遍原理。这一原理不仅可供文明人用来研究、剖析原始人，并成为一种准则，同时也是每一个文明人应该“自知之明”的。马克思在《费尔巴哈》一文中指出：

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。

原始时代，古人们翘望着苍穹，注视着大地，那“赤如丹火”的太阳，纷繁闪烁的星光，穿流不息的江河，千姿百态的自然景致，以及人们飘渺虚幻的梦境，无疑都会变成一个个的问号，一连串地叩问着人生：天地何其大？日月何其高？甚至，人从哪里走来？又将走向何方？……尽管，人们早已学会使用火、工具，并掌握了狩猎、种植等技术，但知识却还是十分有限的。特别是，在他们的头脑中，外界世界的“现象”与心理世界的“意象”之间，并没有什么严格的理性界限。人们仅凭着主观的情感、主观的直觉理解世界，改造世界。到过新疆的人，也许有幸看到过浩瀚戈壁上那奇伟、壮观的“海市蜃楼”，但这种奇观的形成或许并不会让你产生

任何困惑。同样的，去过东北名胜“五大连池”，并看见过深受皮肤病患之苦的病人们，居然在“矿泉水”中一浸一泡就脱皮换肉的事，也不足以引起我们不可思议的奇异之想。问题是，“海市蜃楼”也好，“矿泉水”也罢，这些奇观古代是否就已存在？或许古代由于人口密度不如现在，而自然界的山川树木更加茂密，各种“奇观”会比现在多得多。那么《山海经》中的所谓神山、神树、神水、神药等正是原始人将自然现象与自己的心理表象相结合的一种意象世界吧！也许正是这些原因，原始人的想象力远远超过了你我——所谓的现代文明人。正因这样，原始人用想象力创造了一个客观与主观相结合的“意象世界”，这个世界不仅不同于客观世界，而且还操纵、支配着客观世界中的一切。《山海经》、《楚辞》、《淮南子》等文献中那些离奇古怪的图象，便是这个“意象世界”的缩影。

在这个变幻迷离的“意象世界”里，天上不止一个太阳、一个月亮，《山海经·大荒东经》说：

东海之外，甘水之间，有羲和之国，有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，是生十日。

《海外东经》：

汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

《大荒东经》：

汤谷上有扶木，一曰方至，一曰方出，皆载于鸟。

类似的意象创造，在我国很多民族的《创世纪》长诗中皆可见到。它主要发端于人们对于烈日炎炎，赤地千里的干旱现象以及对这种现象所产生的恐惧，由于有这种意象才创造出了射日英雄。而天、地宇宙在原始人的心目中就更为丰

富、生动。正如我们根据原始人的想象可整理出宇宙膨胀说，爆炸说，星月说，以及阴阳交合说等等。汉文献中也有这方面记载，如：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中。一日九变，神于天，圣于地，天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长……故天去地九万里。”纳西族、布朗族的《创世纪》认为：“古时候，天地混沌未分”，是“石头爆炸，树木走动”，混沌的天地，才有了阴阳、清浊；彝族、傣族则认为：在混沌的世界里，阴阳产生其中，青红两气体，按轨道旋转上升，成为了顾君默（彝语之宇宙）的所在地，运转不息，由这一运转，就产生出了天，产生出了地。另外一种与原始的性崇拜有密切关系的“阴阳交合说”则认为：宇宙天体是从男女的交合而产生，故有“天公”“地母”之称。对于宇宙天体的总体性结构，原始人也有多种猜测，“天似穹庐，笼盖四野”便是我国从周代以来最有代表性的一种。如宋玉《大言赋》中云：“方地为车，圜天为盖”，《晋书·天文志》中之“天圆如张盖，地方如棋局”等等。另外，苗族民歌中亦有：“天刚刚生来时，象个大撮箕；地刚刚生来时，象张大晒席”；布依族的《辟地撑天》也说：“天边靠着高高山，天顶圆圆象把伞……”。

在《山海经》中还有各种奇形怪状的人物：有的“以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”；有的“人身而龙首”；有的“龙身而人形”甚至有的“鸟身人面”……此外，《楚辞·九歌》也可谓这种意象世界的写照，如每天匆匆地驾车在空中逡巡的“云中君”；抚长剑佩玉珥的“东皇太一”；乘清气御阴阳的“大司命”；抚慧星按长剑的“少司命”；以及举长矢射天

狼的“东君”；被薛荔女罗的“山鬼”；终日沉缅于湘水之中的爱神……。

如此神秘莫测的宇宙，如此变幻迷离的天体，怎么可能不让人浮想连翩、心旷神怡？！

伟大的科学家爱因斯坦指出：“想象力是科学的研究中的实在因素”。事实上，想象本身实际上就是赋予混乱无序的世界以一种有序的形象，它是人类思维的进步，是推动人类社会前进的原动力。而由这些有序的形象编织起来的世界（人们将自己作为这些形象的对象形式），则又将混乱不堪的人心加以安排组织，并使之得到一种情感上的归依。这种人类对于自己的意象世界中各种形象的情感反映，正是巫术赖以产生的心理基础，而现实世界中的自然物，如山川、树木也就成了巫术生存以及巫术所利用的工具。另一方面，巫术中的意象创造——《山海经》、《九歌》等记载就是巫术意象的证据。从文化学的角度来看，这种想象又成了社会秩序、制度改变的理论根据。尽管使社会变化的诸因素中，经济、物质是最主要的。在这方面，先秦文献《国语》中有一段至关重要的记载，通过这段记载，以及近年来考古的不断发现，我们可以推出，当时人们的巫术意象思维，以及奴隶主阶级出现后，巫师的社会地位，甚至中国统治阶级集人权、政治权、神权于一身的最早的原型。正因为如此，这段记载对于我们探索中国的巫术文化意义非常重要，故在此特将文献抄录如下：

昭王问于观射父曰：《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂，民主精爽，不携贰者，而又能齐肃整正。其辞能上下比义；其圣能光远宣朗；其明能光照之；其聪能听彻

之。如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰巫，是使制神之处位次主……于是乎，有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异出，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质，民匱于祀，而不知其福，丞享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是通天地通。

这段记载主要是楚昭王与其大臣观射父的对话，其大意是：楚昭王问观射父《周书》中说的重、黎使天地不通到底怎么回事。故观射父说：古时候民与神互不相杂，可以通天地的人，必须是有特殊才能的男觋、女巫。但到了少皞时，九黎乱德，民与神开始混杂，人人都可以通神，人人都可以上天下地。所以，颛顼才派重与黎两人把民和神分开了，从此天属于神，地属于民。它提供的不仅只是巫师的特征与职能，而且还透露了天、地、人、神分开后，所形成的那种人与人之间的等级关系。天为什么总是那样高高在上，因为那是神的世界，地为何又这样低下，只因为它是庶民之所居，而介乎于高贵与低贱之间，起交通作用的只是具有“智能上下比义，圣能光远宣朗，明能光照，聰能听彻”的巫师。这样，以往天地人神一体，不分彼此的时代便一去不返了！也许你会感到纳闷：巫师真能上天、见神吗？何处可上天，神在何处可见？是的，巫师就能上天：那一座座高耸入云的大山就是撑天之柱，那一棵棵刺破苍穹的大树便是登天

之梯……

II、地柱与天梯

巫术既已将世界分成了天、地、神、人几个不同的层次，那么，沟通、交流于这几个层次，并“下宣神旨，上达民情”则成了巫师们责无旁贷的使命。而大量的先秦文献以及民族学调查的事实证明，中国人对山、木崇拜的根源，乃因巍峨峻峭的大山是直通天庭的地柱，拔地而起的大树是插入云霄的天梯。地柱撑着天，天梯连着地，神沿梯而下，体察民情，或助或惩；巫攀梯而上，稟报于神，或祈或求。无数的大山都成了通天的地柱，且又是巫师们奔走于天地人神之间的主要交通。

“登葆山，群巫所从上下也。”

“灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降，百药爰在。”

“华山青水之东，有山名肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。”

“昆仑之山，或上倍之，是谓凉风山，登之而不死，或上倍之，则谓悬圃，登之乃灵，能使风雨，或上倍之，乃继上天，登之乃神，是谓太帝之居。”

.....

山既如此重要，且又能通神，即很自然地，它的一座座连绵不断的雄峰，在人们心目中也就自然带上了神性，并主宰着山中的禽兽，孕藏着人们赖以生存的果实。我国历来敬奉“五岳”的习俗，大概也源于此。《诗经·鲁颂》有：“泰山岩岩，兽邦所瞻”；《大雅》中又有：“嵩高维岳，峻极于

天，维岳降神，生甫及申”；另外，《史记》中之《武帝纪》与《秦始皇帝》等篇中都有关于崇拜“山君”“山鬼”的记录。在中国少数民族中，敬山、祭山的巫术活动更为普遍：东北的狩猎民族——鄂伦春、鄂温克、达斡尔等每年都有祭山神的活动；西南傈僳族，在祭山时，巫师要用一片树叶蘸酒泼向四方，以示请山神饮酒，保护当地无灾无害；阿昌族则认为山神会咬牛马，凡被咬之牛马，便会引起瘟疫，故过年时要耍“狮子”，玩“狮灯”，以表示祭山驱邪；永宁摩梭人的母系社会则认为干木山是专司人间生殖的女神，干木山顶的层层岩石，象是纳西族妇女的包头，岩头上的青松，仿佛包头上的玉珠，山脚下形成的山梁与峡谷，上细下粗，纹理整齐，宛若纳西妇女的百褶裙。甚至，有的村民还认为，百褶裙中的那条峡谷就是女神之生殖器，而两侧的山梁就是她丰满的双腿；彝族碾歌《勒俄特依》唱道：“四根撑天柱，撑在地四方，东方的一面，木武哈达山，西方的一面，木克哈尼山，南方的一百，大木低泽山，北方的一面，木尼哈克山”；四川小凉山的巫师作巫术时所念的《请神经》中，所“请”之神大多数为山神，同时，祭山的活动在他们中间十分普遍且非常重要。

文献中有关神树——天梯的记载亦很多，限于篇幅，仅举其部分，以供参考：

“有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木。百仞无枝，上有九榦，下有九构，其实如麻，其叶如芒，大猿爰过，黄帝所为。”（《山海经·海外北经》）
“有木，其状如牛，引之有皮，若缨，黄蛇，其叶如罗，其实如柰，其木若柰，其名曰建木。”（《山海经·海外南经》）

“建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而无响；

盖天地之中也。”

除此之外，还有司木之神“句芒”，柏树干，珠为叶，形如彗星之“三株树”，千里之长的“寻木”，无枝吸丝的“三桑”，随浪生于海上的“范冰”，载日之“扶桑”，尤之桎梏“枫木”，以及“夸父追日”时化杖为木的“邓林”“桃林”等等。甚至，彩虹、云彩、竹、铜柱、铁柱、石柱等高不可及，捉摸不定的东西也成了通天的神物。彝族民歌《筑桥的歌》里说：天地相联的是彩虹；天上人间成婚的是虹桥。《阿细的先基》又说：“红云彩做楼梯枋，黄云彩做楼梯板，白云彩做吊桥，雾露做脚垫，手攀云彩上天去，九十天就到南天门。”在《洪水漫天地》中又唱道：“居木吾吾啊，竖起铜铁柱，通到天上去，天上地下就此通了婚，娶了滋俄尼拖来，配给吾吾做妻子。”布依族《红水河与清水江》也认为，远古时，水深火热，民不聊生，于是有七十二个能工巧匠，用竹、木做了一架天梯，巫师们顺梯而上直达天门，才求得衣服、食物。独龙族关于天梯的民歌《大蚂蚁把天地分开》说：在远古时，天与地紧紧相连，中间的媒介是九道土台（或称之为山），地上的人可从土台上天，天上的神可沿土台下地，人神不分。

人何以怀着如此崇敬的心情久久凝视着那一座座奇崛突兀、巍峨耸立的大山，想象着那就是通天达地的神路，莫不是在大山庄重，傲然挺立了几千年的心胸中，领悟到了人生的内涵，莫不是在大山血液灌溉的郁郁葱葱间，寄托着延续生命的追求。可为何，生命偏偏易逝，岁月又似箭如梭，人既不能长生不老，又不愿抛弃那非份的奢望与永恒的懦弱。一年又一年，无计其数的巫师们肩负着人生的嘱托，攀登于祈福的路上；一代又一代，成千上万渴望生活，寻觅幸福的

人们翘首企盼着上天洒下的点点恩泽，缕缕福佑。

值得注意的是，文献与民间传说中的地柱与天梯都是客观存在的实物，而不是什么虚幻、抽象的空想。只不过，高耸入云的山，拔地而起的树，可谓‘登天’材料中之佼佼者而已。这些文献记载与民间传说，表面上看，似乎荒诞不经，幼稚可笑。但恰恰是这种巫术的幻想才对后世产生了强大的影响。“天”在中国人心目中历来都象征着“权”、“圣”、“仙”等等，而“地”则与之相反，它代表着被统治、被奴役的“民”、“庶”，并且其中又含有“寒”与“贫”。清人龚自珍曾说过：“人之初，天下通，人上通。旦上天，夕上天。天与人，旦有语，夕有语。”很显然，这正是原始社会人们平等，甚至人神杂糅，民神同往的真实写照。但上引《国语》中楚昭王与观射父的对话，却又反映了历史的重大转折。这样一来，通上天之神的不再是一般庶民，而是享有特权的巫师。因此，巫师们在自己的“职权”范围内，不仅做到了“协于上下”，沟通人神，而且还将天上的音乐、诗章带到了人间，甚至还带来了智慧与先知。这一点恰恰反映了两种社会形态的分界，而所谓从天上带来的智慧与先知，正是供统治者发令于民，指挥于民的权威。从此，与天有关的神，就和与地上被奴役的人形成了统治与被统治的关系：与天有关的神之化身，代言者即成了地上的统治者，凡不服从统治的庶民百姓，则谓不随天意，违抗天命。因为地上之统治者的每一言行，皆出于“天意”！他们的统治也是“替天行道”。凡对中国文化史与中国思想史熟悉的人，可能不难理解，这正是中国史书的撰写特色，以及中国百姓对统治者的理解。然而，这种局面的形成，难道与我们所看到的远古巫术没有一点联系？

这方面我们可以从古代礼仪制度以及青铜礼器的大量实

物中得到证明。“礼”是古代文明中一个极为重要的部分，它是在原始巫术礼仪基础上发展起来的（详见第四部分）。大量的殷墟卜辞证明，早期的巫术，人们每天都要进行占卜问天，占卜的大部分内容均与农业生产、战争成败、疾病灾患有关，但发展到后来，这种巫术越来越成为了维护统治阶段利益的手段。《尚书·洪范》中所载之“龟从”、“筮从”等巫术术语即地上臣民所欲之事，得到天上之神认可的意思，但“龟筮共违于人”则是神灵反对，不可行之事。这样，掌握着龟筮占卜之术的巫师，便同时也掌握了国家的命脉，故其社会地位与权势高人几等就不言自明了。除了占卜巫术以外，大量的青铜礼器也是古代巫术礼仪活动中不可缺少的工具：那一件件非人非兽，面目狰狞可畏的纹饰，正代表着天上神灵——地上王权的神威，但它那神秘而恐怖的每一根线条，却又凝聚了人们心中多少不可言喻的巫术情感、观念以及理想……“鼎”堪称我国礼器中最神圣者，而“九鼎”更是超越一切的权威象征。西周时，我国有关钟、鼎的数量以及设置、搁放方位等，就有了极其明确的等级规定。《周礼·春官·大司乐》说：“正乐悬之位：王宫悬，诸侯轩悬，卿大夫判悬，士特悬。”意思是：帝王、诸侯等悬挂钟磬，要有严格的区别：帝王可以四面都挂，诸侯可以三面挂，而卿大夫只能挂两面，士只能一面。同样的实例是，《左传》隐公五年所载之乐舞行列的规定，如“天子用八，诸侯用六，大夫四，士二”，违反了这些人为的规定，无异于亵渎神威。故当孔子看到大夫身份的季孙氏，居然敢用天子的舞队时，便怒不可遏地斥道：“是可忍也，孰不可忍也。”先秦时代，我国巫风最盛的楚国，也有象征权力、权威的“重器”——“九龙之钟”，凡两国交战，战胜国必须将本国“重器”迁至战败国的

土地上。《淮南子》说，吴王灭楚时，曾“烧禹府之粟，破九龙之钟”。因为在巫术的想象中，“粟”代表着一国、一家的经济，钟、鼎则代表政权，故“烧粟”与“破钟”，意味着自己真正的胜利与别人永远的失败。

显而易见，这些来源于天地、人、神的巫术观念，对中国文明——人际关系的改变发生了十分重要的影响：巫师的所谓通天之举，成了统治者维护政权、统一民心的政教根据；而作为巫师个人的种种“特长”又满足了强权政治下人们的共同情感——延续生命、长生不老，下文我们将要看到的药与酒就正是满足这种情感，达到“长寿”“见神”境界的媒介与工具。

III 不死药与迷狂酒

药与酒都是中国人最早发现、掌握、利用的两种东西，药可以治病祛疾，化危难为安宁，酒又能令人心旷神怡，增强自信心，飘飘然沉浸于美妙的幻觉世界……当然，所谓“不死药”，并非真正食之不死，服之长寿之药，但可以肯定，药能使人肌体健康、身心强壮。尤其，在巫术看来，人之生病，即鬼神使然，故人们愈对健康关注，也就愈重视巫术。凡生病患疾，必由巫师做法，祛除不祥。而巫师呢，也巫医掺半，人们无法分清究竟是巫术还是医药治愈了疾患，同时也不愿去分清这种“亦此亦彼”的二重关系。中国古之医字，写作“醫”，其意甚明，乃巫医相杂，药法难辨之术。所以，《山海经》中多次提到巫师有“不死药”，当可相信。另外，《管子》、《论语》、《吕氏春秋》等文献中，也常以“巫医”连称，这似乎说明：巫以治无形之病为能事，医则只可

消除有形之患，只有二者结合，巫药俱全，方可手到病除，转危为安。《吕氏春秋·勿躬》中之：“巫彭作医，巫咸作筮”便是明证。但是，更玄妙的是，巫既可治病救人，又能降病于人，虽说任何人都并不愿意去经历病患的苦痛，可疾病本身是神的支配，天的安排，又如何抗拒得了，这方面，中国人说的“蛊”便是最好的一例。蛊，通常被认为是最最恐怖的一种巫术，《本草纲目·虫部》中说：

取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊。

在民间，类似的蛊更多，而且在历代文人的笔记、小说、医典中都有记述，如：金蚕蛊、疳蛊、癞蛊、肿蛊、泥鳅蛊、蛇蛊……等等。直到现在，我国福建、广东等地，还有很多这种事例，如：五月端午日捉蜈蚣、小蛇、蚰蜒、蚂蚁、毒蜂、蝉、蚯蚓以及人发，晒干后研成粉末，供奉在瘟神像前，久之，人们便相信变成了蛊，如放入饮食中则可使人身亡。或将蛇埋入土中多年，取该土中所生菌类植物，可致人成癞。或用蛊药水浸泡石头，并放于路中，蛊便可进入行人体内作祟成疾……。但这一切，巫师又确有解蛊之方，如遇有中蛊者，巫师先要查验确凿，并让中蛊者嚼生黄豆、甘草。甚至，有的巫师还在鸭蛋白上插一根针，让中蛊者口含，半小时后，若蛋针变黑，即谓确实中蛊。于是，巫师又对中蛊者，施以雄黄、大蒜、菖蒲、石榴根水等作为解毒之药。但在这种时候，巫师并不以医生面貌出现，相反，还要装神弄鬼以显示巫术的“神力”，如卜筮、占卦等等，这样人们就更坚信疾病是鬼神作祟，而巫术才是除疾去病的必要手段。在这方面，我们还可以例举几个典型，如民间有很多的巫医郎中，给患者开完药方后，都要叮嘱患者：药吃完

后，务将药渣倒在行人来往较多的地方，这样便可以“嫁病于人”，又如，有人身上生疮，巫师要照疮形画图于树叶上，念后将树叶烧毁。也许是由于人们对生的渴求，对死的恐惧，使人们至今笃信这种古老而又简单的“移病法”，以及形形色色的泥人、面人、木人、布人等“行之有效”的求生之法。但是，“生”未求得，却演出了一出出悲剧，《汉书·武帝传》中说到：有一次汉武帝生病，众巫医会诊时，江充说了一声：“病在巫蛊”，于是宫中便到处掘地挖墙找蛊。之后，江充与太子又在闲聊时说，太子宫中木人甚多，可“说者无心，听者有意”，恐惧之下，太子便斩了江充，自己也因“谋反”，而索性真正造反。事后大家才明白，太子是受了冤枉，故转而又斩了江充一家。现代社会中，这种“移病法”也时有发生，记得那时在云南剑川“再教育”时，便亲眼见到巫医郎中利用“压魂打魄”的移病法导演出的一件件触目惊心，惨不忍睹的悲剧：凡有入人生病求巫医时，巫医即称此病是某某方向的“魄”压着了该人的“魂”才使之病人膏肓，如想转危为安，起死回生，便要杀了“魄”才可挽回“魂”。人，谁不想长生不老，谁不想万寿无疆，更何况笃信巫术，丧失理智的人。他们不惜让一个个无辜的生命遭致厄运，而愚昧、自私地奢望自己的长寿、永恒。由此可见，巫术正是在人们的感情紧张时，才发生所谓“功能”的——那就是生命的转机；失望，死亡，以及莫可如何的恨与怒等等，只有在这种情况下，巫术也才更具有神秘的“感召力”，因为在理智的经验中并不存在出路，于是人们凭借着巫术以及对巫术的笃信而逃避到超自然的领域中去。

我们知道，“病”与“根”实在是风马牛不相及的事，但在汉语中却又偏偏有“病根”一词，这也许与古老的“移病术”有

关。据调查，云南昭通县一位八十八岁的汉族师娘（巫师），在为患者做法事时，就有一套对着病人患处吮吸的动作，何以这样做呢？她告诉我们，人生病是由于鬼神作祟，但巫师在施行一套巫术以后，再用嘴用力吮吸，即可将“病根”吸出，解患者之疾苦。又如巫医治疗小儿急性腮腺炎时，常用毛笔蘸墨一边在儿童患处画符，一边念咒，数日之后，患者果有好转。这使人们又对巫力坚信不移，可却很少有人了解：巫师蘸的并不是墨汁，而是中药“青黛”本身就有消热解毒的消炎功效。《山海经》中曾多次提出“不死药”，但并未详细谈及这些药的名称与用法，除了形状怪异、色彩奇丽的灵芝以外，可能还包括其它几种。另外，大麻虽然《山海经》中没有提及，但想必那时大麻也早已为人所知，它的籽可以食用，纤维则可以织衣。而东汉时的《百草经》中提到大麻时说：“麻黄，味辛平，有毒，主五劳七伤，利五脏，下血寒气，破积，止脾，散脓。多食会见鬼，狂走。久服通神明，轻身。”可见除了巫术本身，巫师对药物性能的解释也存在着很多神秘的因素，一方面证明早期的医生与巫师有很多亦此亦彼的关系，另一方面，说明巫师本人还可能借助这些药物来达到“见鬼”、“通神”的目的。在我们的调查中，就发现有很多巫师常常将一些毒菌类毒草，以及毒性颠茄属植物泡制为药，在做法术时服用。但经脑化学的研究证明，这种药服用后，人的大脑能合成各种小分子蛋白，并发生出一些人从未有过的情感状态与情感体验，如飞翔的幻觉与狂舞乱跳的姿态。由于这些幻觉与姿态非常人所有，故人们又附会为“神魂附体”，“降神于身”，甚至是一种特殊才能。

巫师为了增强自己（包括人们）“见鬼”“通神”的自信

心，必须借助某些物质力量，而这些物质中，除了上述之药以外，最普遍的还算是酒。

我国是世界上最早学会酿造酒的国家之一，其历史非常悠久，据现存文献看，酒的发现，可追溯到“三皇”时期。晋人江统在其著《酒诰》中说：

酒之所兴，肇于上皇；或云仪狄，一曰杜康。有饭不尽，委之空桑，郁积成味，久蓄气芳，本出于此，不由奇方。

这段文字值得我们细细咀嚼：所谓“上皇”当指伏羲、燧人、神农“三皇”中之伏羲，伏羲又被称之为仪狄。许慎《说文》云：“古者仪狄作酒醪。”可见其历史很长，但是，将酒的发明者说成是某个人，大概并不可信。所以江统又说：“有饭不尽，委之空桑，郁积成味，久蓄气芳，本出于此，不由奇方。”意思是把吃不完的食物（含糖份的野果与兽奶、兽肉以及谷物之类），置于桑树阴暗、潮湿、气温变化不大的树洞里，受到自然界中酵母菌等微生物的作用发酵，时间一长，则酿成了馥郁芳香的酒，故不需要什么奇特的方法配制。《周礼》中之“醴酪”可能就是现存文献中最早之酒，《淮南子》中记载：“清醴之美，始于耒耜”，这是说酿酒技术和农耕是同时的。而距今四千多年，以别具风格的彩陶而著名的大汶口遗址中，确有很多陶制的酒器，如高柄杯、双耳杯、盂等等，但是，从人们开始酿酒、饮酒到有专门的酒器，必定经过了一个相当长的过程。故晋人所说“有饭不尽，委之空桑”的原始造酒法是有一定道理的。

从文献上看，先秦人饮酒必祭祀，祭祀必饮酒几乎成了规律，甲骨中人们向“大甲”与“丁”供献“鬯”酒，大概就算是最早的记载，而以后各代更是有过之而无不及。《尚书·酒

语》中说：“越庶国饮，惟祀。”仅从各代酒官来看，就有“掌酒之政令”的“酒正”，掌酿造的“大酋”，“掌主之六饮”的“浆人”，管祭祀的“鬯人”、“酒士”、“酒巫”、“酒务”……而且，考古发现的铜器、陶器、漆器中，作为饮酒使用的酒器又非常多，甚至，青铜礼器中除食器之外，酒器几乎占三分之二的数量。难怪古人说：

“大哉，酒之于世也，礼天地，事鬼神。”

直到现在，我国很多的少数民族，无论是集体的巫术祭祀礼仪，还是巫师个人做法，都离不开酒：蒙古族的“那达慕”盛会就起源于古老的“祭敖包”，届时，除了放在神龛前的必须是酒以外，人们都要痛喝狂饮，甚至完全进入迷醉状态；藏族每年在过藏历新年时，亦有一套祭祀活动，而酒又是伴随人们进行各种祭祀程序的必需品；四川羌族，每当农历十月初一时（即该族之新年），也要祭天神、家神、山神，并饮“咂酒”跳“锅庄”；云南佤族每年在最盛大的巫术活动——“砍牛尾巴”时，巫师少了酒，不仅进入不了“角色”，而且还会使整个巫术活动不成功；彝族之毕摩（巫师）及其巫术活动亦然。这都因为，巫师要借助酒的力量——部分神经的麻醉与大脑的兴奋所产生出的种种异样之感，来进行巫术活动。酒对于巫师以及巫术来说，真可谓“多多益善！”以致有些地区，巫师做法时，喝光了酒，还要直接用酒精（乙醇）对水来喝的情形。

如上所述，酒与祭祀自古就是一个不可分割的整体，而我国的饮酒习俗中也包含了大量古代巫术祭祀的遗孑。过年必饮酒，这似乎是人人皆知的，但腊月的“腊”字，原是先秦时农历十二月的祭名，其主要意义是“猎禽兽以岁终祭先祖”，所以文献上又有“除日（即除夕之日）驱傩，除夜守

岁，饮屠苏酒”的记载。五月端午，祭奠屈原，人们除要赛龙舟，吃粽子以外，还要饮雄黄酒；九九重阳节，人们又需饮菊花酒，登高祛除不祥。甚至，中国人素有“无酒不成礼”一说，另外，礼本身就是一种巫术祭祀（有关此点，我们将在第四部分中详叙，此不赘言）。人非但不可无“礼”，而且，关键是，在社会价值的衡量尺度面前，非“礼”又往往与愚昧、低俗、无知、没文化等成了同义词，为什么？也许这正好涉及到了我们所要探究的巫术文化价值以及由这种文化丰富起来的个人这两个中心点。显然，文化是一种人类生存方式的系统，人为了生存必须在最低限度上随着自然环境而做出一定的调节，特别是有了人之后，自然界就开始渐变成了文化，因为文化无非是人文主义化了的自然界，文化既是对自然财富的认知与掌握，又是人们用认识、感觉以及活动创造价值和积累价值。人，作为这样一种文化的生物，创造着物质和财富的新世界——文明世界，他总是力图全面地去认识事物和现象，但按物质的本质来说，却又是无止境的和广袤无垠的。人永远不会满足于事物的存在与其现状，因而他总是与世界不断地发生冲突，这种矛盾的形成，也正是作为文化生物的人的所谓悲哀与幸福、失望与满足、紧张与松弛、以及对生的渴求与对死的恐惧的根源。而作为原始文化的巫术文化正是这一系列矛盾的调节机制，只不过，它是一种人主观的异化和客观的神化。巫术与无神论的对立，还不仅仅只是一种意识形态或哲学的问题，而且还是历史的文化的问题。如果我们把文化理解为一种复杂而庞杂的，充满了风潮和冲突的历史现实，那么，这种对立就不仅仅是以巫术文化为对立面之一，而以无神论文化为对立的另一面，原因在于：哪一种文化处于中心，处于文化的每一历史类型的焦

点，事实上，这些文化本身总是由深刻的思想和社会的原因所决定的，故如简单地颁布命令说，巫术并不属于文化，就显得太肤浅了。甚至，还影响了我们对历史上文化的形成和发展的复杂过程的研究，并忽视了各种文化型态之间的互相关系。巫术文化反映着人在克服控制他的不可知的（自然的或社会的，外部的或内部的）力量时的无能为力（精神的或社会的，个人的或集体的，认识上的或心理上的无能为力），受历史条件决定的人，在物质和精神力量上的■限性成为了天然的不可逾越的鸿沟，甚至，人本身相对的软弱无力，也变成了全面的、绝对的软弱无力，只有在想象中，在荒诞无稽的臆造中才能跨越那个不可逾■的鸿沟。在这种文化中，唯一可能克服现实的只是超自然的幻想，可是，这也正是人用巫术文化克服自身软弱的意义之所在。于是，巫术建立在对现实和世代相传的经验之上，又创造出了一整套不失系统的行为、方法，而这些行为、方法则又以人们潜意识中的情绪、冲动、愿望以及激情所制约的情感的社会心理为根据。

三、巫术文化调查之三

人类的生存，必须靠人类自身的生产劳动来维持，而劳动生产则要借助必要的生产工具。于是，人类生产工具的劳动生产以及人类种族的生产就构成了人类社会最最根本的两大活动，恩格斯将这两大活动称为人类的“两大生产”。前者是后者生存、繁衍的基本需求和先决条件，从心理学的角度来看，这种需求也是作为内部条件，作为人——主体活动的内部条件，它引导和调节主体在对象环境中的具体活动。然而，人处于这样的状态下，还不可能有任何明确的指向，而只能引起相应生理机能的运动区的一般兴奋，而人本身的需求成为控制主体的行动，以及遇到符合需要的对象时，主体的行为具有了明确的指向，则是以后的事。因此，在人类社会的两大生产中，人既生产着需求的对象，同时也生产着需求本身。

既然作为人类社会两大生产中的基本需求，那么，这两大生产的重要性人们则是早有领悟的，只不过人们对生产这一行为因果关系的理解与认识，是在漫长的历史——社会生活中才逐渐得知的。当人们在地上播下一粒种子，看到这粒种子破土而出，茁壮成长，以致结出了可供人们维持生命、赖以生存的累累硕果时，人们往往只是一味地认为，这是天赐之物，神之使然，而对自身的劳动行为却抱以轻蔑的态度，对神的威力却崇拜异常。既然这样，人们怎么可能不对神抱以虔诚敬奉的心理？不对神灵进行物质上的祭献呢？于是，一套庞杂而不失系统的巫术礼仪便形成于人们的两大生

产中，并支配、影响着人们每天所从事的生产，甚至作为一种特殊的“基因”在人类中代代相传。

一、富有诗意的性交与分娩

性交乃男女本能之所为，媾合之事，无需赘解，而它的必然结果，则是一—受精—怀胎—生产（不包括现代科学的避孕措施），但信奉巫术的人们，却坚信此举可以导致气候变化，影响植物（包括庄稼）的生长。一方面，人们认为没有真正的性交，一切庄稼都不可能生长，一切气候亦不会正常，于是劳动的每一个过程以及天旱不雨时都需要人们配以必要的性交行为。另一方面，性交既不能随便进行，更不能不合时宜，这样，每一次人与人或人与神的性交，就成为了一种巫术的礼仪活动，或者说每一次的性交正是人们履行的一项巫术义务。显而易见，这种性交已完全植根于人们的经济生产中，它超越了一般男欢女悦的肌肤之乐，更不是什么羞耻之事、淫秽之举。

先秦典籍中，常见有“桑林”“桑间”之辞，墨子说：

宋之桑林，楚之云梦也，此男女之所乐而观也。

因此，汉代以后，“桑中有喜”成了“怀孕”的同义词，而“桑间”又成了中国人性交的隐语。

正因为人们相信性交与自然气候以及植物生长之间有着神秘的感应关系，故与其说人们是在光天化日之下肆无忌惮地男欢女悦，倒不如确切地说，这是人们在严肃地施行巫术——一种与生产有直接关系的，神圣的“工作”。大量的考古发现——云南石寨山铜饰、江川李凉山铜器以及四川出土的汉代画像砖石上，我们可以看到那一对对男女性爱的热烈场

面，以及他们赤裸地性交写照，正是这种巫术的证据。

更有甚者，除了人与人的性交外，文献以及民族学的调查中，还发现了更多的人与神的性交，因为，巫术创造出的神，并不是一具躯壳，纵使神不可能被人看见，但它也有血有肉，有七情六欲，喜怒哀乐。因此，无论物质还是精神，凡人可以享受的，神也要同样享受。“尸女”正是先秦时人与神交的一项巫术活动，“尸”字的原意是偃卧，甲骨写为“”，象人卧之形，在这项活动中，女巫必须一丝不挂，全身赤裸地表现出与神性交的全部模仿性动作。而另一种则是集体的与神性交，即：妇女们脱光衣服，一边高唱着勾引男神的歌曲，一边做一些猥亵的动作，并在焦灼的大地上舞蹈。《诗经·卫风》中的“桑中”一段这样写道：

爰采唐矣？
沫之乡矣，
云谁云思？
美孟姜矣。
期我乎？——桑中，
要我乎？——上宫，
送我乎？——淇之上矣！

表面上看来，这似乎是一首情歌，但倘若我们把它看作是女巫们对男神眉目传情，挑逗诱惑之词，似亦无大错。《周礼》中又有“若国大旱，则帅巫而舞雩”，“雩舞”恐怕也与这类舞蹈相似。直到现在，有的民族求雨时，还仍由女巫表演与神性交的舞蹈，而且，舞蹈时除了尽量将动作模仿得逼真以外，嘴里还要不停地对男神说些通常是夫妻作爱时的“床上私语”。此外，我国亦有用男巫向女神求雨的巫术活动，在这种活动中，男巫们满口含水，从一根颇似男性生殖

器的管子中对天喷洒，借喻他们已将精液献给了女神。

性交既然如此紧密地关系着人们的生产劳动兴衰，那么，对这种行为的重视，进而对其研究，当然就十分正常。《汉书》“方技略”中之“房术”与“太一阴道”等，就是人们将性交与五行以及阴阳哲学联系在一起的综合性实例。但事实上，这种研究早在夏商时代就开始了，考古发掘资料中，除了前面说过的铜饰、铜器、画像砖石等文物上性交形象以外，战国玉器上也刻有性交韵文，兹引如下：

行气，吞则搐、搐则伸。伸则下，下则定，定则固，固则萌。萌则长，长则复，复则天。天其本在上，坠其本在下，顺则生，逆则死。

“行气”“合气”之辞都是性交、媾合的同义语，《魏书·释老志》有“男女合气之术”，晋人葛洪《抱朴子》中也有“房中之术，阴阳行气是也”一说。综上所述，不难看出，人们将性交看得如此神秘，且又关乎国计民生，故平时才对它严加防范。有的民族在外出狩猎前，不许与女人接触、同房，因为这样会导致狩猎一无所获，而在狩猎中，又不许对正在交媾的猎物射击；有的甚至在出猎前二十天的小便，也要保存在一处秘密的地方，因他们认为，在出猎前不仅不能和女人同房，同时还要注意保持生殖器以及小便的“圣洁”；佤族认为旱、涝灾害是由于同姓男女的性行为触怒了神灵…

…

对于原始人或文明程度较低的人来说，女人为什么会怀孕、生育，还是一个谜，更不用说难产、畸型、双胞……等生理上的怪异现象了。这时，巫术又再次对人们作出一系列的“解释”，正如性交能兴云作雨一样。云南永宁摩梭人认为，妇女不会生育肯定是妇女自身的问题，与男人无关。若

要想生儿育女，必须敬奉神灵，乞佑福祥，并将自己投身于一系列的巫术活动中，如祭祀女神——干木山和巴丁拉木，然后向“打窝儿”投石子。“打窝儿”是当地的一个天然石洞，乞求者须站在离“打窝儿”一定距离的地方，朝洞里扔石头子儿，投中者，即有望生育，反之则不能；剑川白族人要到石宝“阿娅白”处敬香、祈祷；四川木里普米族则要到“鸡儿洞”中的一块石头上，提裙微坐……遇有难产时，男人们则成了巫术活动中的主角。云南大理海东白族，男人要在大门口不停地敲击响器（或锣、或鼓、或锅、或盆），并口中念些祈求神灵饶恕以及驱妖除邪之辞，甚至到了器物被敲坏，而他也疲惫不堪时，只要分娩不顺利，仍不能停止敲击；独龙族男人，则需搬一块大石头，压在自己肚子上，不停地呻吟，并做些模仿分娩的动作；彝族的巫师与产妇之夫二人，更是忙个不停，他们念咒、歌舞，有如过节一般，有时还要让产妇之夫“坦白”，看他是否做过伤天害理的亏心事，颇具戏剧性；珞巴族男人则要跪在神像前，不停地烧香、祈祷；永宁摩梭人由巫师用米饭塑造一个人们通常认为是专门威胁婴儿降生的“亚格”，并把它放在木瓢里，产妇右手端瓢，左手拿镰刀向“亚格”不停地砍杀。而巫师呢，则在门外扔石头子儿，表示作祟之鬼不敢进来。诸如此类，真是举不胜举。总之，人们认为这一切都因平时对神不恭不敬而引起，即使是接生婆对难产的原因略知一二，人们也不会放弃对神的崇拜与祈求。

另外，很多民族对畸型儿以及双胞胎都有一些特殊的看法。通常畸型儿的出生，不仅旁人以及父母会相信是触怒了天神的结果，并为这似乎象征人类耻辱的事情长期喋喋不休，就连无辜的母亲也不得不对神“表演”一番忏悔，并祈求

神灵饶恕她的“罪孽”。然而，双胞胎的降生却倍受欢迎，届时人们奔走相告，沉浸在皆大欢喜之中，衷心感激神灵之福佑、恩赐，因为人们认为孪生的孩子，非但充满了灵性，而且将带来人类的福祥。别的妇女则觉得有必要到产妇家“借光”，并一一触摸产妇平日使用过的器具、被褥，她们坚信这样可取她人之“长”，补自己之“短”，并福佑子孙，迎来吉祥。

II、蛊惑人心的歌舞

在古代社会中，巫术与艺术的密切关系是人所共知的，但在现代文明社会中，其实也仍然如此。巫术和巫术艺术都是人类深邃的情感启示，用人类自己超自然的力量，去影响自然、改造自然。在巫术和巫术艺术中，人们都必须诉诸于最有效和最有力的方法，以造成强烈的情感经验，巫术艺术的创造，正是产生这种强烈的情感经验的文化活动。前面我们曾说过，巫术的想象，使混乱无序的世界赋予了形象和形式，而巫术艺术也同样帮助人们使混乱的现象，散乱的人心趋于有序，并从不和谐中创造和谐。但巫术艺术不同于巫术本身的一点是：巫术艺术的对象不仅仅是外界的事物，而是人们对这些事物的印象——感情、情绪、体会，甚至经验……。伟大的科学家爱因斯坦曾指出：“这个世界可以由乐谱组成，也可以由数学公式组成。”这即是说，科学家们的聪明才智使自然界的混乱状态变得井然有序，而艺术家的天才则是使人的感受条理化，并且调整着人们对客观世界的感觉，指导着人们的活动。

所谓蛊惑人心的巫术歌舞，是一种具有实用价值的歌

舞，巫术的目的不仅仅在于唤起人们的内心情感，激发起人们的兴奋愉悦，更重要的是，巫术有着非常明确的预期目标，而巫术艺术就正是为实现这一预定目标而蛊惑人心、推波助澜。虽然在整个艺术门类中，艺术的样式形形色色，比如：古代那宛若行云流水的《霓裳羽衣》，恰似平沙落雁的《春江花月夜》，人们将它们称为“轻歌漫舞”；现代舞厅里，忽而陶醉于摆首弄腰之中，忽而张牙舞爪于咫尺之外的对对红男绿女，又正所谓时尚之“金歌劲舞”。茶余饭后，人们要么以“轻歌漫舞”陶情怡态，消愁解烦，要么借“金歌劲舞”舒筋活血，释放疲劳……可作为巫术艺术的功能来说，却维系着人们的社会生活，悠关着人类的生死存亡。而且它从古老的巫术母体中孕育出来之后，千百年来功能不减，意义不衰：当世界浑沌初开，黎明伊始时，它有如透露在人类面前的一线曙光，指引着人类一步步走向通往文明的殿堂，恰似一张巨大的翅膀，负载着人类的希望，在想象的创造中思索、翱翔。凭着这种巫术歌舞的力量，人们迎来了光明，驱走了黑暗，借着这种巫术歌舞编织的天罗地网，祖先们又机智地战胜了魑魅魍魉；在艰苦的劳动中，它那一阵阵扣人心弦的节拍将一切的疲惫释放；生命垂危，缺医少药时，它又驱赶病魔，给人们带来了健康。尤其在国难当头，山河破碎的危机时刻，它——巫术蛊惑人心的歌舞，更使人们同仇敌忾，赴汤蹈火，浴血奋战。它的每一个音符象是在人们的血管里奔流，每一个节奏又与人们的心脏合拍、同步。

巫术观念认为，世间万物皆归于神，敬者可得其福佑，不敬者天则以灾异“谴告之”，而敬中，施以歌舞则是最重要的一项仪式。《左传》昭十七手记有：“辰不集于房”时，要由“瞽奏鼓”，“瞽”韦昭解为：“无目曰瞽，瞽，乐师”。《国语》

徐元诰按：“瞽，乐师，则谓大师。”可见“瞽”乃周代盲人音乐家，在“辰不集于房”时奏鼓的实用目的是消灾免患，以使国泰民安。同样的道理，人们如痴如狂地歌舞，也是为了取悦于神，祛凶纳吉，正如文献中所云：“鼓之舞之以敬神”。大地干裂，人禾枯焦，人们又要冒着酷暑不停地歌舞，以祈甘露，滋润万物，《周礼》说：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”原始人为了猎获野兽，出征前要跳《狩猎舞》；当一个部落将与其血族宣战，人们又要跳《战争舞》，这都说明人们是借歌舞来激发战士的战斗情绪，深化战无不胜的自信心。直到现在，我们还可以在很多地方看到这种巫术歌舞：云南佤族猎人头祭谷的巫术仪式上，人们围着血淋淋的人头，歌舞不止，并唱道：“人头啊，莫要埋怨，砍你是为了得丰收”；东北通古斯语族中的少数民族，在每次出猎前，都要由巫师（萨满）率领大家歌舞，并在歌舞中祭祀天神、山神、乞之福佑；景颇族为悼念死者，狂热、森严、恐怖地歌之舞之——“金再再”“龙洞戈”，人们相信在赤裸的舞蹈者时而挥舞长刀东砍西杀，时而怒不可遏地叫喊声中，死者能顺利地离开人间，而不可能作祟于人。东汉人王逸在对巫风较盛的楚国这样写道：

其俗信鬼而好祠，其祠必以歌乐鼓舞以乐诸神。

一千多年过去了，现在的沅湘之间，以歌舞乐神的巫风仍绵延不绝。当地居民，不论红白喜事，天灾人祸，都要请巫师设坛祭祀，如遇久旱则求雨；碰上瘟疫则驱灾；春天祈求天皇老爷五谷丰登；秋后酬报玉皇大帝降福人间；无嗣的求子，无禄的求荣，而求者又必歌，歌者必舞，正如记载所云：“击鼓鸣金，吹号角，戴法冠，插法牌……且舞且唱。”屈原当时记其所见说：“羞耆未通，女乐罗些，阵钟按鼓，造新

歌些，涉江采菱，发扬阿些；……二八齐容，起郑舞些”（《招魂》）“二八接武，投诗赋之，叩钟调磬，娱人乱之”（《大招》）。据舞蹈界人士考查，该地现在的民间祭祀歌舞（实际就是巫术歌舞）竟与此毫无二致，可见其生命力的旺盛，实在令人叹为观止。

一种文化价值的持久性及其个人和社会影响的能力，从来都是取决于其中所体现的人类认识的程度，因为任何一种文化都是主观与客观、精神与物质的特殊融合。同时，又始终依赖于生物的需求，这些需求由文化机构中得到的间接满足，又造成了新的需求，知识、巫术乃至宗教就是社会文化体系中的几个大构架，人们靠着它们去填平人们物质和精神上的局限所形成的鸿沟，消除内部矛盾与社会的混乱，并由促成有机体的完整性，使人们在困苦，灾难，疾病、死亡来临时，能够有效而一致地应付。正是这样，我们不应将巫术划在文化体系的范围之外，而还应该将它看作是一种特殊的行为状态，一种以巫术理性，情感，意志等为基础的知识、哲学，同时又是一种信仰系统，社会现象，以及个人经验。普列汉诺夫指出：“原始宗教是社会发展的无可争辩的‘因素’，但是这个因素的全部实际意义是以万物有灵论概念与之相联系的那些实践理智的规则规定了什么样的行为为转移的，而这一点又完全取决于一定经验基础上所产生的社会关系。因此，如果原始宗教具有社会发展因素的意义，那么这种意义完全植根在经济中。正因为如此，那些表明艺术往往是在宗教强烈影响下发展起来的事实，一点也不能破坏唯物史观的正确性”。在笔者的调查中，的确也目睹了民间不少的巫婆、神汉，他们不也日夜情绪亢奋，手舞足蹈于讳病忌医的穷乡僻壤吗？他们蛊惑人心的歌舞使久病不愈的人，从

萎靡中振作起来；使家境不顺的人，从失望中获得了新生；使难产中痛苦呻吟的产妇们一鼓作气，降生下新的生命；使悲不欲生，哭天抢地于死去的亲属面前的活人，平静地抚慰亡灵……

对中国艺术史或音乐史有了解的人，都知道中国古代的若干乐器以及乐章也都是作为巫术祭祀，通神的工具和仪式。被称为纯粹的、正宗的中国乐器——古琴（又称为七弦琴），本来就是既可“禁吉凶之忌”，又可“止淫邪，正人心”的；打击乐器石磬，也是为了“象上帝玉磬之声，以鼓舞百兽”的祭器。木鼓，为佤族的一种民间乐器，但它又是频繁的巫术活动中的祭器，人们有意地将它的形象做得与女性生殖器相象，因为没有女祖神“阿母乖”的创造，便没有人的幸福。同时，我国古代无数的音乐家，舞蹈家也都亦人亦神，半人半神，他们的作品不但可以“以裁阴气，以定群生”，还能“开山川之风”“听之和风，因时顺气，以成育万物，使之乐生”，以致先秦时代大部分的歌舞都成了蛊惑人心，敬奉鬼神的祭品：《云门》，《咸池》，《韶》，《桑林》，《箑》，《祇》，《大夏》，《大武》……等等。

长期的闭关自守，夜郎自大，使中国人很少有真正彻底的忧患意识，他们总是满怀着对未来的憧憬和幻想。尤其，随着时代的变迁，历史的发展，人们也很少去反思、回顾自己所走过的历程，最多也就是“四大发明”“气功”“针灸”一类具体的，并让人眉飞色舞的成就。而对主体——人本身那深邃而不易被了然的思想、情感、观念、意识却很少思考、反省。社会的文明与昌盛，人们蛮以为作为古代历史的文化形态也必将消失，不复存在。可事实上是这样吗？在民间，在穷乡僻壤，古代巫术和古代巫术歌舞仍未绝迹，在城市，现

代巫术以及现代巫术歌舞仍有一定的影响。

III、赴汤蹈火的祭仪

俗话说：水火无情，但中国巫术中那赴汤蹈火的祭仪所反映的却是“道是无情却有情”。人们知道：水与火在冷静而严肃的科学面前，只不过是一种能源、一种物质。但善良的中国人却永远不会忘记水与火给人类带来的无量功德，甚至，从古到今，人们无不渴望着创造出象水一样纯洁，象火一样热烈的生活。

我国古代祈求福佑，祛除不祥的巫术活动，最普遍的也是水浴和罐火两类，文献中的“修禊”即三月上巳到郊外水中洗濯，祛除宿垢。应劭《风俗通义》引《周礼·春官》称：“女巫掌岁时以祓除衅浴”，而《尚书·尧典》之“以殷仲春，厥民析”则指明“修禊”祭仪是在三月上旬的春耕之前，故又称为“上巳”，《后汉书·礼仪志》载三月之礼，有“是月上巳，官民皆洁于东流水上，自洗濯祓除，去宿垢疢，为大洁。洁者言阴气布畅，万物旋出，始洁之也。”而更早的记载则是《论语》：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”《诗经·郑风·溱洧》中也有类似记载。《初学记》卷四引《韩诗》说：“三月桃花水下之时，郑国之俗，三月上巳，于溱洧水上秉兰招魂续魄，祓除不祥也。”《九歌·云中君》也有：“浴兰汤兮沐芳”，《西京杂俎》又有：“高祖与戚夫人，正月上辰出百子池也，灌濯以祓妖邪”。此外，王羲之著名的《兰亭序》与杜甫的《丽人行》应该说都是用水祓除不祥的巫术活动记载。

除了人们利用沐浴来化凶纳吉以外，更普遍的则是对水

的祭仪。高山族每逢生活上碰到难题时，都要用碗装满清水，并投入一根草，然后在碗中立一根竹管，祷告后，再凑耳倾听竹管中神所作出的“指示”；佤族每一个民族都有专门管理水的巫师（窝郎），而且，每年的大大小小祭祀活动均从祭水开始，届时，全寨男子都参加，并由巫师为新引来的水念咒祈祷，才能接下第一筒水；哈尼族对水的膜拜、敬奉则表现在对水塘或水井的祭祀，某些种植水稻的地区还有对水沟的祭祀。人们在祭祀时，要先在水边搭祭台，并用鸡、米、酒、茶供奉；西藏高原，每逢藏历七月上旬，只要在拉萨能凭肉眼看见南方的弃山星时，不论城镇还是乡村、牧区、农区的人们，都要扶老携幼，倾家而至河畔溪边，并争先恐后地下水沐浴。人们说这一天的水，比“圣水”还灵，洗后非但百病不生，而且还可迎来一生无尽的幸福；彝族的神谱中，水神首居第一位，在每年的祭祖大典上，人们要举行祭水的仪式，并先由巫师（毕摩）念咒，然后把一只带角的雄绵羊赶到有水源的地方，再在水边祈求水神保佑人畜兴旺；想必傣族的“泼水节”与这种古老的巫术活动也有一定的联系吧！

文献中，古人对火的崇拜记载亦很多，《左传》中有：“商王大火，火正祀大火出入之”，其所祀者在天为大火之星，在地即自然之火。卜辞中也有关于“柴于小火小泉”以及“四火”、“五火”、“六火”等等。中国古人都有登山封禅之礼，在封禅中又必须“柴”，意即烧火。《尚书·尧典》云：“岁二月，东巡守，至于岱宗，柴”，马融释为：“柴，祭时积柴加牲其上而燔之”。《周礼·大宗伯》也说：“禋祀实柴槱燎。”注云：“燔燎而升烟，所以报阳也。”《说文》中之“柴”写作“紫”，意思是“烧柴焚燎以祭天神”。到了汉唐时，这种对火

的祭仪仍很普遍，《汉书·郊祀志》惠士奇注曰：“汉之郊祀有通罐火者，盖燔柴之遗法”。《吕氏春秋》：“汤河伊尹祓之于庙，燔以罐火，衅以牺瑕”“火所以祓除不祥也。”《淮南子》中又有百里溪、伊尹、太公望、宁戚之事，并说是：“洗以汤沐，祓以罐火。”高诱注云：“巫咸之徒，秉火祈福。”《说苑·修文》中又有：“古有燔者谓之疠，其有重尸多死者，急则聚童子击鼓薺之，入宫里用之。各击鼓薺火逐宫宫里，事毕于乎里门。”可见这也是“以火祓身，祈禳四望，索于宫室”的火祭。

民族学的调查资料表明，现代火祭的巫术活动还有一定的遗存，尽管其中有的已变形，甚至转化，而只留下人们对火的一些禁忌。但在我国广大的少数民族地区却能看到很多相对完整的祭仪，而且人们对火的虔诚态度并不减当年，台湾学者宋龙飞所做的调查便是一例，兹引如下：

农历二月十五日，是开漳圣王诞辰的日子，清晨五时起，永镇庙内钟鼓齐鸣，庙公特别从罗东镇东同山庙请来了一个诵经团，帮忙诵经，……直到上午八时，永镇庙当值炉主，代表十二村里民众，跪于神前，叩答神恩，感谢神明一年来的护佑，并祝贺圣王寿诞千秋。仪礼完毕，各地信徒自备牲醴、鲜果、龟饼前来祭拜，唯民丧服孝者与经期妇女严禁来庙祭拜，唯恐沾污庙坛，触怒圣灵。午后各村神主，陆续由“杠神明者”自各村杠抬至永镇庙旁广场，准备参加过火盛典。……永镇庙从公馆请来的红头司公林金隆，在下午二时半于庙内大殿做法术，便来到庙外左侧广场，开始为“过火”铺炭作法术，先念咒语，继而掐指点水，并指向南北方的地上，画符一道，其意义是在向土地神借地。按阴阳五行的说法，南为丙丁火，北为壬癸水，铺炭由水方铺向火方

才不致烫伤走火的人。司公所念的咒语为安土咒：“元始安镇，普告万灵，森渎真官，土地祇灵，左社右稷，不得妄惊，回向飞道，内外澄清，各安方位，备守堂庭，太上有命，搜捕邪精，护法神王，保卫诵经，皈依大道，元亨利贞急急如律令。”初步法术于此告一段落，司公离开场地，场中另有专人将平铺的四千余斤木炭引燃，并使用巨型电扇吹之，助其燃烧，俟木炭烧至通红，才将木炭摊拢，堆积如山。

三点半左右，司公重行登场，左手持牛角号，长吹数声，意在禀报天庭踩踏火盆节目即将开始，右手执蛇头软鞭，脚踏罡步（道士做法术时走的步法——原注），绕着火堆，向地下不停地抽打。口中念着咒语……用软鞭抽打的意义，亦是在用此法器驱除邪灵，降低火焰温度，使过火者顺利通过，以免发生意外。经过巫师的一番表演，过火仪式才正式开始：

首先自北方向南方急速跑过的赤脚村民，擎着一面黄色令旗，上面开列着三十四类参加过火的神名及其自身所属的庙宇名称。由于过火者身上，怀有开漳圣王护身符，增加了过火者不少勇气，当其从火堆的边缘踩登而上火堆尖堆的刹那，祀神者的情感，也随之升华的极点，人的理念与神灵完全的溶合在一起。……旁边司锣的人一阵紧似一阵的拼命敲着，抬小轿的轿夫们光赤赤的脚腿，也一个个地接着陷入了没膝的火堆……村民们也捧着自家奉祀的神明过火，也有身背重病的小儿过火，也有病人自己随着群众过火，他们的目的都是希望借着火焰的灵力，将邪魔驱走，祓除疾病。

火，来于天界，洁净无瑕，神圣无比，它可驱走一切鬼蜮，它能烧毁一切污秽，人在火的面前，心灵得到净化、升

化。因之它一直受到人们的赞誉、歌颂：春夏秋冬，暑尽寒来，人们离开了火便一事无成，同样的，祓除不祥，卜问休咎离开了火便无法生存。在数不清的少数民族创世纪中，火一直是人们崇拜的对象，而在巫术活动中更是不可缺之物。鄂伦春人每次进餐或饮酒时，都要往火堆中扔酒肉，以敬奉火神；雅库特人，至今仍只相信用燧石取得的火才最圣洁；阿尔泰人深情地对火唱道：“你是太阳和月亮的一部分”；鄂温克人每办喜事，新娘嫁到夫家时，第一件事就是叩拜火神，然后才把自己主动介绍给火神；佤族人不允许任何人跨越火塘或擅自移动火塘中的石头，因这是对火最大的污辱；基诺族新房盖好后的第一件事——入房仪式，需由寨父寨母一手执火把，一手执扫帚，沿楼上下照耀，打扫，并沿火塘绕一周。最后才是家人执火把，鱼贯而入，并绕火塘三周；白族姑娘新婚之日，新郎家门口有童子一人，手执火把等候；彝族的火把节实际上是祭火之节，届时，人们燃起松木，先在家中四处照耀，再持火把各家走访，并在行走中边撒松香粉末，以此驱除邪恶。最后，各家还要用酒肉敬奉祭献于火。

汉族人虽说现在没有多少对火祭献的仪式得以保留，但人们对“灶”“灶君”“灶王爷”的祭仪却正是远古时代人们对火崇拜、祭献的一种演化形式。故汉文献中，常把灶神与火神混为一谈，并与神话中和火有关的炎帝、祝融说成是灶神，如《淮南子·汜论篇》说：“炎帝于火而死为灶”。高诱注亦云：“炎帝神农，以火德王天下，死祀于灶神”。又，“祝融吴回，为高辛氏火正，死为火神，托祀于灶。”等等。这样，火在汉族人的梦境中自然成了吉祥之兆，福禄之光。如梦见火烧日月，必有大人相助；火烧河水，定有长寿之福；大火烧

山，则前途显达；火烧家园，必日后兴旺；而梦见火从地生，则疾病至；执火而行，则官运亨通；大火烧天，国泰民安……我们姑且说这些都是无稽之谈，且荒诞不经吧！但在这种种的实例中，却可看出中国人对火，以及对生活多么复杂的心态。蒙古族在一首民歌中唱得好：

永存的敖包上，
燃烧着向上腾飞的火。
燃烧吧，永生的火，
有火啊就有了生活。
疾病和灾难会焚成灰烬哟，
火焰烧的是恶魔。
把心中的祈祷念出来吧，
但愿过上火一样的生活。

——这，岂止是人们对火的崇拜，对火的歌颂，这分明是人们想用火一般的力量，去创造火一样热烈的生活！

四、巫术文化追踪之一

从广义上说，文化既是满足人类的需求，也是不断地为人类创造需求的一种力量，这即是一种推动人类不断进步的伟大的创造力。文化使人类与动物分开，但却不能给予人类所需求的一切，这种文化的产生自始至终都是人类物质与精神的一种特殊融合。不同的物质与不同的精神可产生出不同的文化，而不同的文化又使人类文化以及人类的思维、观念、情感具有了差异。当我们把巫术祭仪与巫术心态无数的事例举之后，我们这里将着重对中国巫术的历史意义以及巫师的历史地位，甚至对中国巫术和中国文化的关系等等，再做一些探究。

I、巫术的历史意义与巫师的社会地位

从总的方面来考察，巫术产生的物质前提与心理基础是人与社会，即主观与客观的因素，恩格斯指出：“宗教是最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的，最原始的观念中产生的。”在原始社会，生产力十分低下，人类对自然是软弱无力的，而在无法摆脱自然界的沉重压迫，对千变万化的自然现象无从索解的情况下，产生了对超自然力的神秘感与恐惧感，并借助于幻想来摆脱现实的困境。在另一方面，人还不完全知道自己身体的构造，并且受

梦中景象的影响，产生了一种观念：人的思维和感觉不是人本身的活动，而是一种独特的、寓于人体之中而又能人在死亡时离开人体的灵魂的活动。从此，人开始思考这种灵魂对外部世界的关系。于是，一方面，在把各种自然物神化起来，加以崇拜，信奉，祭献的同时，又相信那个寄寓在人体内部的灵魂，在人死亡后还会继续存活，这又产生了灵魂不死的巫术观念。这充分说明巫术的产生必须是以人的思想观念已经初步概念化之后才有可能，而在人类历史的最早期，巫术并不可能出现。旧石器时代早期的很多古文化遗址以及人类学的研究表明，那时人刚刚从动物界脱离出来，其思维还处于“亦人亦猿”的低级阶段。这样，在意识上，是不可能寻求自己与自然以及各种自然现象之间的联系的。另一方面，巫术产生的认识论前提，或广义地说其心理学前提是：人的想象力必须发展到了能够使经验脱离现实的生活环境，从而对现实形成一般的表象，概念，并在人类不断地劳动实践中，对经验不断的积累，以及后期对天然产物的生产与工具的加工，才能逐渐形成。因为，工具的制造和使用，使人成为了劳动的主体，并与对象世界相分离，从而使满足需求的过程，逐渐失去动物生命活动中所固有的那种直接性，事实上，人异于动物的本质，正是巫术这种最原始的宗教的基础，也是巫术的对象。然而巫术是对于无限的东西的意识，因此巫术就成了人对于自己的那种并非有限的，而是无限的本质的意识。可是，一个有限实体，对于另一个无限的实体的意识是不可能的，因为存在的界限就是意识的界限。费尔巴哈曾经指出：

人——这就是宗教的秘密——把自己的本质加以客观化，然后再把自己当作这个客观化了的、变成一个主体、一个人

的本质的对象；他思想自己，作自己的对象，不过是作为一个对象的对象、另外一个实体的对象。

上篇中我们曾经提到，旧石器时代的北京山顶洞人死去后，活人由鲜血的红色，而意识到“红”就是生命的来源，“红”就是灵魂的寄居之所，为了不让生命离开人体，他们在尸体旁撒满了红粉。很明显，一方面这证明红色对于他们来说，已不再是某种感官刺激，而具有了特定社会性的观念意义和想象意义。另一方面，这说明：人是在对象——鲜红的血液上面才意识到人自己，人的本质也是在这些鲜红的血液上面才显现出来，亦即对象是人的显示出来的本质，是真正的、客观的人。这种思维的逻辑特征即感性、直观、类比，通常，人为了超越现实困境的侵扰，求得安宁的生存，总是非常庄重地去赋予自然界种种事物神圣的名字，并相信这种命名的结果。因此，这种神秘化的因素，不仅助长了类比性思维的膨胀，而且还将它推向了极端：只要人们打算超越周围世界的直接关系，就不得不采取这种类比的方法以及这种类比性的思维；大自然中的一切事物，都是与人一样有生有死，有灵魂，有创造力的，而人本来那种相对的软弱变成了绝对的软弱——人是受物的主宰和控制的，想要安居乐业，不能不对物敬奉、祭祀、交流、沟通。

巫师，作为巫术的执行者，也正是在这种物质前提与心理基础下产生的，或者说巫术文化也是当时特定的物质条件与精神需求的融合。从外部来看，巫师既是这种集体意识的代表，又是与物——神灵沟通的交流者。但从内部（即这种物质与精神所融合起来的文化圈）来看，巫师又是进一步巩固这种集体意识的内聚力核心。因此，巫师的职能便是维护人们的物质文化、精神文化，并使这两方面得以融合。

我们通过上篇章节所引证的事实，可以看到，原始人的一切劳动，本质上都具有巫术性质，那是因为，巫术与巫师的产生非但没有脱离生产劳动，而且恰恰是为了维护生产劳动，并“完全植根于经济”中。但作为一个“把自己的本质加以客观化，然后再把自己当作这个客观化了的，变成一个主体、一个人的本质的对象；并思想自己，作自己的对象，……作为一个对象的对象，”的人来说，要获得生活——物质上与精神上的需求，仅仅靠体力的劳动是远远不够的，还一定要拥有巫术的力量，才能保证生产工具的生产与人种的繁衍得以顺利进行。这样一来，对现实终日困惑不解，而又确认人是一种必须听命于神才可生存的人来说，巫术所特有的神秘性，自然就成为了一种原始意象的实践性活动，甚至成为了一种实体性文化。它鼓励着人们，从一片茫然的苦恼中振作起来，对于巫术究竟能否控制自然，我们可以姑且不论，但受到这种激励的人所释放出的巨大能量——对社会的客观影响却是不可低估的。更何况，颤项时“童、黎”使天地不通后，能与神灵沟通的不再是一般的庶民百姓，而是享有特权的巫师，他们集神权与政权于一身，整个社会的形态才由原始的公社制转化成了君主制这样的一个事实，从当时的情况来说这是社会发展的一个进步。事实上，在很多文献记载以及民族学的调查材料中，我们清楚地看到，巫术既具有神奇无比的威力，而人们又对这种威力深信不疑。在这种深信不疑背后，我们还应该更清楚地看到，与其说巫师代表的是神的意志，神的权威，倒不如确切地说，巫师代表的是他个人的创造与意志。可是，这一权威却又正是巫师个人从民主制大家庭的每一个成员手中获得的：日常生活中的每一次群体性祭祀以及每一次个人的祈禳，都使巫师个人的地位得以巩

固，权力得以扩大。可遗憾的是，人们那种甘愿听命于神的本质以及巫术神秘而不可言喻的心态不仅宽容了这种个人权力与地位的巩固、扩大，甚至膨胀，而且还给予了心理方面极大支持。人们离不开巫师与巫术，只因为巫术的意象思维正是人们对自然采取的直观、感性的态度，而且这种意象思维作为生命的经验形式，使人们的感知认识过程，从无序到有序，并在不和谐中创造和谐，从而产生出凭直观感知的感性逻辑。另一方面，如果说原始社会的民主制度，巫师只是一个公仆的话，那么，当这个社会的某些公共利益受到威胁，频于灭亡的时候，人们又坚信只有巫术的魔法才能使其转危为安，逢凶化吉。这样，巫师便上升到一种更有影响、更有声望的地位，从而可以操纵部落、部族，乃至国家的大权。事实上，在原始社会所有的分工中，巫师最容易获得财富、荣誉、权力、地位，而别的一些人却远远不能与其相比。在我们的社会调查过程中，曾经不止一次地发现，声誉最高的巫师，通常除了他知道的巫术花招比别人多以外，他的头脑也比别人更机敏，更冷静。或者说，他更会在自己的巫术破产时，为自己辩驳。因为，诚实、憨厚的巫师不会这么做，或做得非常笨拙，从而葬送了他们自己的名声和前途。所以，在某种意义上，巫师有时更接近于政治家，他要在人心散乱的时候叱咤风云，扭转乾坤，在歌舞升平的时候运筹帷幄，明察秋毫。

巫术在社会历史进程中所起过的积极作用是不容否认的，它使浑沌无序的社会趋于了统一，使人们杂乱纷繁的思想、观念得到了一种唯心主义理性的归依。值得注意的是，从原始社会的人人平等到奴隶制的转化，除了物质经济的因素以外，则是人们的观念因素，上篇调查之二中我们曾提到

先秦文献《国语》中楚昭王与大臣观射父的对话，这里有必要再次强调的是，这段对话说明了古代中国文明产生中的许多新成分，实际上是一种人与人之间的关系，而不是人与物质的关系。这种关系变化的结果并没有造成人与自然界的彻底隔绝，特别是在当时对自然资源开发的不足，人们的生活处于一种被动、困难的境地，大部分的知识都来源于天、神。能通天神者当然就能成为他人的一种精神上、物质上的领袖。《国语》中虽说“重”与“黎”把民和神、天与地分开，但并没说民和神之间、天与地之间再也不往来；可什么人能往来于民神、天地之间呢？那就是一帮具有所谓特殊才能的——“其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之”的男觋、女巫。《墨子·耕注》中说，有一次巫马子问墨子说：鬼神与圣人谁最聪明？墨子答道：鬼神的聪明与圣人相比，犹如耳聪目明者与耳聋目盲者。这实际上是巫术与政治的一种结合，巫师所谓的“下宣神旨，上达民情”便是对天、对神的垄断，它将神权与政权结合起来，成为了一种与其说是“替天行道”，还不如说是一种为个人好恶的强权政治。这样一来，各种巫术祭祀活动中的礼器、祭器以及日用品则成了个人——垄断天神的巫师的个人财富，而积累得越多，权力就越大。显而易见，这种物质、财富的积累是通过政治手段获得，而不是通过技术、贸易等等。所以，我们说中国文明实际上是一种天、地、人、神的巫术感应式文明。因此，在这种文明产生之后的几千年中，我们仍可发现很多这种原始文化的延续形态：儒家始祖孔子的“孝”与“敬”；以及其后继者的“天人合一”等等。直到现在，在很多落后地区，甚至城镇中所谓科学文明程度不高的人当中，尚相信灵魂，鬼神以及天地人神的感应关系。在他们心目中，

部落酋长，头人，土司，师娘，神汉等均是：“通神明”“替天行道”的人，他们的旨意就是天的旨意，人的吉凶祸福完全操纵于他们手中，服从他们便是服从天意，便可逢凶化吉，违抗他们便是违抗天意，结果必然招致祸灾，正所谓“顺者昌，逆者亡”。中国人复杂的巫术心态，正是由这种巫术式文明以及这种巫术文明中的文化——实用理性的哲学精神与科学技术的实用性格造就出的特殊人格分不开的。但是，巫术信仰的特殊性又与理性的普遍性并不完全一致，在它们之间往往会留下一种自由的剩余物，而且这种剩余物常表现为独立的，与束缚在巫术信仰的基础上的理性的矛盾。因此，巫术信仰的特殊性与理性之间的区别，就成了人们心理上的一种普遍事实：理性的思辨为了人而放弃巫术，巫术神化则为了神而牺牲了人。人在神的身上肯定了对自身的否定，甚至将人性从巫术信仰中彻底排出，巫术之神这一本来是第二性的东西，成了第一性的（因为我们已经证明过这种神无非是人的对象化的本质），这样，人们开始最低限度地否认人的内容与本质，而最大限度，甚至是无限地对神进行界定，以及对神所主宰的时间、空间进行补充：神的概念，甚至地上之神的概念是公正、善良、智慧……等等，而人的本质则是软弱、低能、愚笨……，人成了依靠神才能存活的生物，神成了人存活的最高主宰。卷帙浩繁的中国史书证明：新旧时代的交替时，那个最公正、最善良、最有智慧的皇帝，往往是天神的化身，正所谓“吉人天相”。颇似中国武侠小说在描写善与恶刀光剑影地搏斗时，善者怎么也不会死，因为在他们万分危急的紧要关头，总会遇上一个从天而降的神灵助其一臂之力，使他化险为夷，绝路逢生。而当他受宠若惊地不知所云时，这神灵早已化作一缕青烟，飘然而去。

……。我们对待巫术的态度并非只是否定，而更重要的则是扬弃，并且在扬弃中认清我们自己，从更深层的结构中去认识它，就成了我们对其扬弃的第一步。

II、“乐”——中国最早之“学”

“乐”即音乐。通观中国先秦古籍，音乐与原始巫术混为一体，密不可分。从社会形态来看，这固然反映出当时社会生产力的程度，以及人们对自然界与人本身的有限认识。但是，这种与巫术相结合的本身，则寄以了人们对音乐无限的幻想，甚至人对自身的乐观精神。正因为如此，音乐又成为了人们借以祛凶纳吉、延续生命的最佳媒介，并在巫术活动中，占有极端重要的地位。消灾纳吉少不了它，移风易俗少不了它，甚至，何时奏何调，何时奏何音都悠关着人类的存亡、社会的兴衰：

远古初民“葛天氏”在祭祀祖先，祈祷丰产，感谢神灵的巫术活动中，要“三人操牛尾，投足以歌”；“伊耆氏”每年十二月中举行的“蜡祭”活动，音乐尤其重要；“朱襄氏”之士达制造五弦琴，又因“多风而阳气畜积，万物散解，果实不成”；人们“奏黄钟，歌大吕，舞云门”是为了“祀天神”；而“奏太簇，歌应钟，舞咸池”是为了“祭地示”；以致“祀四望”，“祭山川”，“享祖先”都要奏乐。难怪许慎在释巫时说：“巫，女能事无形，以舞降神”，而考古发现的甲骨、卜辞中确实有不少“以舞降神”的记载：

舞鬯

兹舞，鬯从雨

贞我舞，雨

甲午奏舞，雨

丁卯奏舞，出雨

商代的青铜器中，有“小臣艅尊”，其上有铭文“舞”一字，这即是戴角操尾，并能使“百兽率舞”“凤凰来仪”“以舞降神”之巫师，同时又是号称乐正的“夔”。另一方面，卜辞之“舞”写为“夨”或“夨”，象人持牛尾而舞，而“舞”之古音又训为“Wu”与“巫”同音。这都说明，巫与舞、乐的密切结合。

直到现在，若干巫师做法事时，也都装神弄鬼，手舞足蹈，那么，巫师在巫术活动中完全是情绪的表演则一目了然。因为他们的表演建立在一种特定的，但又为笃信巫术的一群人，或个别巫术嘱托人所有的集体表象上，而所有这些表象的指向，即靠巫术的表演——情感概念的连接来完成。如仅从他们所表演的音乐、舞蹈来考察，实际也是一种情感概念的运动形式。它比起单纯的情感来说，音乐更容易产生、组合以及被人察觉、辨别，而且音乐的形式，又最容易随心所欲地创作出来，并通过重复，一遍遍地表现。尤其是在先秦的巫术时代里，巫师所表现的巫术乐舞，并不只是巫师个人的自身情感，而是一种集体情感的想象与概念，它通过音乐、舞蹈本身的动态特征，表现人类生命的某些经验形式以及人类基本需求的希冀与祈求。这一点恰好是语言不容易做到的，正是这样，巫术与音乐、舞蹈混为一体，密不可分。也正因这样，人类的巫术时代，少不了音乐、舞蹈这一最佳的通神媒介。所以乐、舞成为了我国最早的一项“专业”，人们对它非但不敢轻视或抛弃，而且十分重视、关注、乃至把它视为了一门“学”。清人俞正燮在其《癸巳存稿》中曾指出：“大司成，小司成，乐胥皆主乐，周官大司

乐、乐师、大胥、小胥皆主学……，但通检三代以上书，乐之外，无所谓学。”他看到了先秦时，除“乐”以外，无其它专业，这是与事实符合的。但又说“乐”不是“学”又未免牵强，似乎儒之“学”术才谓真“学”。然而，儒事实上最重视“乐”，而且，巫与儒之间还有千丝万缕的联系。汉班固在追述“儒”之由来时说：“儒家者流，盖出司徒之官，助人君阴阳教化者也。”值得注意的是，古代的“司徒”就是巫师的称谓。另外，《周礼》中隶属“司徒”的另一职官是“胥”，按俞正燮的说法，这种职官主“学”，但如上所述，此“学”实际是“巫乐之学”。正如《礼记·表记》注云：“胥，乐官也。”《玉制注》：“小胥、大胥，皆乐官属也。”在巫师礼仪的活动中，胥还为宴会之司礼，祭祀之主祭，以及丧礼中之傧相等。《尔雅·释诂》也说：“胥，相也”；《方言·第六》又云：“胥，辅之”；《仪礼·燕礼》注：“胥，膳宰之吏也”。“胥”是当时的一种庶人之官，他的地位又分为大胥、小胥两种，大胥可与低级贵族中之“士”相等，小胥则仅高于奴隶。《礼记·文王世子》中讲到礼乐教育中武舞的教习情况时说：“小乐正学干，大胥赞之；籥师学戈，籥师丞赞之；胥鼓《南》”。从中我们可以看出，大胥又为众胥之首，并辅佐乐正。而胥除了演奏“南音”以外，还兼任指挥其下属一徒，从事诸种礼仪杂务。这一切都旨在“助人君顺阴阳教化”。“重，黎”使天地人神分开后，巫师“下达神旨，上宣民情”的使命亦在于“助人君顺阴阳教化”，而先秦巫术时代中能“顺阴阳教化”的又“莫过于乐”，“莫善于乐”。

另一方面，当我们通观先秦乐器，最常见的应该首推打击乐器，如：鼓、磬、钟、镈、铙、铎……等等，这也说明作为这类乐器发生的时间远远比其它类别的乐器更具原始

性。“打击”这一动作首先就与人们当时的劳动方式有很大联系，原始生产工具需要靠“打击”来完成，利用工具再对别的生产资料进行加工时也少不了“打击”。甚至，人们生活中的若干动作：手一抬一放；脚一迈一收；以及自然界中各种击而发响的物体都与碰撞、打击这一原理密切相关。而作为吹管乐器的“吹”这一动作，或弓弦乐器中弓与弦的摩擦动作，却远不如“打击”、“碰撞”那样普遍，那样与生产劳动紧密相关。原始人在日常生产劳动中受到启发，最早制造出打击乐器，那是再自然不过了。但是，他们却不能理解发音体的大小，厚薄等因素与发音高低、频率、振幅的关系。另外，由“打击”而发音，其音必有节奏，节奏的快慢又与人的生理有关：通常与心脏跳动同步的节奏，使人感到愉悦，而超过心脏跳动基本规律的节奏；会使人感到紧张；过慢的节奏又使人觉得压抑，更不用说缺乏规律时快时慢，忽疏忽密的各种节奏组合，对于人们情感的影响以及体内微循环的改变有多大关系。可这一切，无疑在古人心目中还是个“谜”，故巫术时代，人们大肆地制造乐器，到处滥用音乐的目的，正是利用音乐的神秘性来进行更为神秘的巫术祭祀。

从商周的历史中可以看出当时巫术活动的普遍程度。而从大量的商周出土文物中又可看出，人们对于音乐的重视，的确是“乐之外，无所谓学”。翻开《周礼》，形形色色的各种巫官、乐官以及他们劳碌奔忙于各种巫术活动中的事迹，便马上跃入眼帘：

“鼓人掌教六鼓四金之音，以节其乐，以和军旅，以正田役。教为鼓，而辨其声用，以雷鼓鼓神祀，以灵鼓鼓社祭，以路鼓鼓鬼享，以震鼓鼓军事，以鼙鼓鼓役事，以晋鼓鼓金奏。以金铎和鼓，以金镯节鼓，以金铙止鼓，以金铎通

鼓，凡祭祀百物之神，鼓兵舞~~饭~~舞者。”

“舞师掌教兵舞，帅而舞山川之祭祀，教饭舞，帅而舞社稷之祭祀，教羽舞，帅而舞四方之祭祀，教皇舞，帅而舞旱暵之事。”

“乐师掌国学之政，以教国子小舞。”

“大祭祀，帅瞽登歌，令奏击拊。”

“小祭祀，小乐事，鼓鞞，掌六乐声音之节，与其和。”

“若国大旱，则帅巫而舞雩。”

“男巫掌望祀，望衍，授号。”

“女巫掌岁时祓除衅浴。”

.....

除了磬师、鼓师、钟师、镈师、鼓师、旄师、旄师、鞮鞞.....等分工严明的各种巫乐之官以外，更有名目繁多的大小巫官，如龟人、卜师、占人、筮人、眡眡、小祝、大祝、觋、巫、胥、徒、司巫、司徒.....举不胜举。

显而易见，“乐”早已成为一个重要的“学”，人们不仅要学习各种舞蹈、乐器，而且还潜心研究“乐学”。正是对“乐学”的研究，才引申出对哲学——这一人们对于整个宇宙、社会、思维的概括和总结，《乐记》就是这方面的一个例证。以致社会等级制度已经森严分明时，人们也不忘“君无故玉不去身，士无故不御琴瑟”，更有意思的是，音乐的乐音，调高也成了社会等级制度的对应物：

“宫为君，商为臣，角为民，征为事，羽为物。王者不乱，则无愆滞之音矣。宫乱则荒，其君骄，商乱则撓，其臣坏，角乱则忧，其民怨，征乱则衰，其事勤，羽乱则危，其财匱。王者皆乱，迭相陵，谓之慢，如此则国之灭亡无日矣。”

所以：

“治世之音安以乐，其政和，乱世之音怨以怒，其政乖，亡国之音哀以思，其民困，声音之道，与政通矣。”

《乐记》中强调指出：欲望是人的本性天然具有，如果不“理”去加以节制，那必然会成为极大的罪恶，致使天下不宁。而音乐之所以如此重要，就在于它能把人们与欲望相关的好恶情感导向“礼”，并合于“礼”，正所谓“先王之制礼乐也，非以极口腹耳道之欲也，将以教平民好恶，而反人道之正也”。最重要的是，作为对“乐”的研究，《乐记》第一次提出：“乐”是“情”的表现，与一般的“声”“音”有本质上的区别。故“音”如果不表现出社会政治伦理道德的“情”，则不能成为“乐”，因为“乐”的创造并不是为了“极口腹耳道之欲”，仅给人官能上的快感，而是为了“教民平好恶，以反人道之正也”，使人们的情感欲望合乎“理”的要求。“乐”虽是人们情感的一定形式表现，但却不是任何一种情感的形式表现，而是伦理性的社会情感的表现。事实上，真正的艺术作品所表现的情感并不是动物的某种生理情感，而是具有普遍社会性意义的情感。这一点，无疑使《乐记》这部伟大的著作更加辉煌、不朽。然而这正是我国先秦巫术时代的最早之“学”——“乐”的典范。

“乐”之所以成为了我国先秦时代最早的一门学问，应该说“乐”本身与原始的巫术观念以及巫术观念支配下频繁的巫术礼仪有密切的联系，对“乐”的重视与研究正是人们对生命及自然所采取的实用倾向的一种集中表现，这种实用倾向的另一侧面，则是“礼”，通常，人们认为“礼”是为维护当时政治、宗法以及经济的等级制度的法规，但并没有引起我们足够重视的是，作为“礼”的代表——“儒”，正是从原始的巫术

活动的领导者——“巫”演化而来，甚至“礼”本身也是原始巫术活动的延续。章太炎在其著《訄书》中曾说过：“生民之初，必方士为政。”“明灵星舞子吁嗟以求雨者谓之禴。”他认为“禴”即“术士”这是有道理的，先秦时代之巫、觋、尹、史、胥、司徒等，本质上是一种宗教性的政治人物，而被儒家奉为理想人物的皋陶、伊尹、周公等，正是这种巫师兼宰辅，“助人君顺阴阳教化”的方士，后世儒家的最高理想——辅佐帝王，“治下天下不正是他们的最高境界，终极目标吗？虽然，“禴”与“儒家”之“名”的出现是在先秦以后，但无数事实证明作为与巫术活动中有关的巫、觋、尹、史、胥、司徒、术士……等之“实”却早已存在，而且，“乐”正是为了统治阶级垄断、并由巫师们进行研究的最早之“学”。

III、“礼”——原始巫术的遗子

前文说过，由于人的缘故，自然被渐渐地演化为文化，而由于文化的缘故，人类才找到了人自身真正的本质。当人们理性地整理和组织实践及其主观感觉，力图使之成为人类生活中比较稳定的因素，成为反映社会发展过程中物质的东西或理想的形象时，文化便开始产生。现在，我们试图把这种文化形成的过程看作是人类对生态系统的利用，和对自身社会与精神开发的理念世界的复合体。这样，我们便可从这个理念世界的复合体所构成的图式来分析这种文化使人类与自然的分离程度。

文化可以使人格深深地改变，因为人与人的关系，并不只是依靠外力的束缚，人与人之所以能够具有动物所没有的相互合作精神，原因在于：人的感情和忠诚中产生了一种道

德的力量，这种力量不仅形成于民族的血缘群中，而且它从诞生那天起又在不断的扩大与丰富。于是，父子，夫妇之间，兄弟姐妹之间的爱，便又成了效忠于民族、部落乃至国家的情操的链接与核心。“礼”正是维系这种力量的纽带。素有“礼仪之邦”美称的中国，以及“以礼为贵，以礼为纲”的中国人正是靠着这种纽带的联系，以及这种道德的力量维护着几千年所形成的物质生活与精神生活，从而造就了极其特殊的民族性格和民族心态。中国人之“礼”的形成，一方面来源于远古的巫术祭祀，另一方面又来源于血缘宗法的氏族观念。虽然，从远古到奴隶制社会的出现，中国的政治制度、经济生产都不停地在变化着，但以农业小生产为基础的整个社会结构，以及以民族血缘为纽带的宗法政治观却没多大改变。特别是奴隶制社会的出现，巫术与政治的结合，更使得“礼”这种原始的巫术礼仪活动以及人与人之间的巫术意象交流趋于规范化、体系化，甚至成为了统治阶级借以维护宗法政治的必要手段。同时，这种巫术礼仪对于每个民族成员来说，又成为了一种有类于法律的约束力，尽管在当时，这种巫术礼仪仅仅只是一种不成文的习惯法。可事实上，它对于后世中国人的性格塑造以及心态影响却非常严重。

许慎《说文·示部》解释“礼”字说：“礼，履也，所以事神致福也。从示，从豎”。而《豎部》又说：“行礼之器也，从豆象形”。“从示，从豎”即“礼”之繁体：“禮”，“从豆象形”则是说“礼”本从巫术礼仪活动中来。豆，是古代的一种食器，其状如盘，下有把，圈足，有盖。金文写作“豆”与实物形似。但从考古学上看，“豆”在商代还比较少见，而商以前就更为罕见。可卜辞中又有与“豎”形近意同的“豎”一字。郭沫若认为是：“在一个器皿里面盛两串玉具，以奉事于神”。

这样，中国的“礼”不仅再次被证明源于巫术，而且，中国有礼器可考的时间也可大大提前，如山东三里河墓葬中成组的玉具，河南二里头文化遗址中的礼器狭流爵等等。从这些实物来分析，无论是造形设计还是工艺水平都证明了当时的生产已具专门化，可这种专门化又必定经过了一个漫长的积累过程，因此，我们又可把中国巫术礼仪的发生时间再往前推。

事实上，远古氏族正是通过种种的巫术礼仪活动，将杂乱无序的群体逐渐组织、团结起来，并按照一定的社会秩序和规范来进行人类的“两大生产”。《礼祀·祭统》说：

凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭。

夫祭有十伦焉，见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。

显而易见，这都是从原始祭仪中派生出来的一套更规范化、伦理化的社会礼仪，但另一方面，在奴隶主阶级作为统治阶级而特别强调“礼”与“祭”的同时，又使这种“礼”与“祭”蒙上了一层浓郁的巫术式政治色彩，这种色彩甚至一下渗透到了每一个民族成员的生命中：他必须严格地遵循这一礼仪与别人以及社会交往，从而严明整个国家的贵贱尊卑、妇孺长幼。

建立一定的社会秩序是必要的，无数的历史事实也说明，有秩序的社会总是比没有秩序的社会进步得快，而作为社会中的每一个成员来说，又何不如此。“尤其是中国人的心灵，即令不公平的秩序，也比完全没有秩序强”（闻一多语）。但关键是，什么样的秩序最能使社会活跃，最能激发

科学、艺术的创造，最能使社会中的每一个成员充分地发挥才能与智慧呢？前文曾指出，中国的古代文明是一种巫术式人际关系的文明，它使每一个中国人注重人与人的关系远远胜于人与自然的关系，这种充满巫术氛围的人生观以及以农业小生产为主的民族血缘观念，使中国人既喜欢生儿育女，又重男轻女。《诗经》说的生男者“载寝之床，载衣之裳，载异之璋”即是表示男子的尊贵，而生女者，则“载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦”说明女子之卑顺。于是维护这一贵贱尊卑的礼便如同法律一样约束着每一个人：生了男孩，人们要“设弧于门左”，生了女孩，则要“设帨于门右”。因为左为“天道所尊”右为“地道所尊”，而弧——狩猎时代的弓，又象征着男子英勇、刚毅的性格；帨——佩巾，又表示女子阴柔、顺随之特征。但当“弧”与“帨”作为一种符号分挂于门之左右时，实际上又反映了“男主外，女主内”的观念。由于这种天贵地贱，男尊女卑的驱使，中国很多巫术式的人生礼仪显得特别偏重于男性。这方面，最好的证明，莫过于流行到今的“洗三”与“三朝”：男孩出生，人们要送红鸡蛋、十全果，并在第一次给孩子洗澡时，往水盆中放些槐枝、艾叶，并说：“长流水，水长流，聪明伶俐好儿郎……”然后又由孩子双亲往盆中投放硬币、枣子、花生、莲子，又念道：“早立子，胖小子，长命百岁寿星子。连生子，生贵子……”；当这一套仪式完成后，孩子才被放入水中，并由巫师或多子多孙的老人一边洗一边念：“先洗头，做王侯。后洗腰，一辈更比一辈高。洗腚蛋，做知县，洗腚沟，做知州。”洗毕，还要用一根大葱轻轻拍打孩子，并说：“一打聪明，二打伶俐，三打邪魔……”，这样，“洗三”的巫术礼仪才宣告结束。但到了孩子满月时，又要行“剃头礼”，百日时亲友们又需馈赠：“长

“命锁”，或其它避邪物；周岁时要行“抓周礼”。人们往往在这些巫术礼仪中，尽借题发挥之能事，并认为“抓周”时，孩子抓到的东西，意味着他的志向。这方面最著名的例子是《红楼梦》第二回中描绘宝玉的那段记载：

“那周岁时，政老爷试他将来志向，便将世上所有的东西，摆了无数叫他抓；谁知他一概不取，伸手只把那些脂粉钗环来玩弄；那政老爷便不喜欢，说将来不过酒色之徒，因此不甚爱惜”。

很显然，这些礼实际上与古代的占卜、符、咒没什么本质上的区别。

人生礼仪中第二次必须履行的是“成年礼”（或云“成丁礼”）。巫术式的成年礼，特别强调“死亡”与“新生”的人生主题，现在我们在南方少数民族中所见到的那种，用白色将自己全身涂抹，象征告别孩童的时代，进入成年时期的习俗，便是古代纹身的遗孑。《礼记·王制》云：“东方曰夷，被发文身”；《山海经·海内西经》又有：“点涅其面，画体为鳞采”的“雕题国”；《墨子·公孟》中之：“越王勾践，剪发文身”；《庄子·逍遥游》：“越人断发文身”，以及司马迁《史记》；班固《汉书》；范晔《后汉书》；应劭《风俗通义》，和很多地方性史料中均有详载。除纹身以外，人们还要对接受成年礼的人施以一些竞技考验，这种习俗现民间也有很多保留，如基诺族在为男人举行的成年礼时，要对当事人搞些突然袭击式的捕捉，并将当事人‘押’入群情鼎沸的特定场所，令其接受各种考验；瑶族男子，在“度戒”（成年礼）时要翻云台，上刀梯、踩火砖、捞油锅等等。这一切对于一个男子来说，是一种正常的考验，但巫术那种神秘的氛围却仍然不可缺，如有的民族要让当事人隐居，戴帽，不出门，不见

火，不吐痰，甚至不说话。当然，这种巫术氛围比起先秦来显得淡了些，比如《仪礼·士冠礼》中之：

士冠礼，筮于庙门，主人玄冠朝服，带素韦，即位于门东西面，有司如主人服；即位于西方。东面北上，筮与席，所卦者，见饋于西塾，布席于门中。南西阙外、西门，筮人执筮抽上籯，兼执之，进受命于主人。宰自右，少退贲命，筮人许诺，右还即席。坐西面，卦者在左，卒筮书卦，执以示主人，主人受既反之。筮人还东西面，旅占卒，进告吉。若不吉，则筮远曰，如初仪，彻筮席……”。

与男子复杂、繁琐的人生礼仪相比，女子不仅显得渺小、卑微，而且礼仪也十分简单，如头发是否盘成髻，是否用簪子插住来衡量女子是否已成年。《国语·郑语》有云：“即笄而孕”；《仪礼》也说：“女子许嫁，笄开醴之称字”等等。民族学的调查资料也表明，很多民族的成年礼男人亦比女人复杂，如云南摩梭人，凡满十三岁均有义务接受成年礼仪，届时人们按性别将当事者们分开，男人需在火塘左前方，脚踩猪膘与粮食，左手拿银元（或纸币），右手握钢刀，接受巫师的各种祈祷与表演后，才脱去长衫，换上短袄、长裤、扎腰带、长靴。而女人除了在火塘右下方脱去长衫，换上裙子，并佩耳环、手镯以外，别无它礼。这说明二者的贵贱尊卑，但也正因为女人被视为下贱卑微，而卑贱中又含有邪恶之晦气，故要说女人的成年礼复杂，也许就复杂在驱邪除晦的仪式上。如彝族女人在成年礼时，必须由巫师杀猪，并用死猪在女人头上来回旋转；傈僳族甚至要让女人接受难忍的烟薰火燎。

除了人生礼仪以外，平时生活中还有数不清大大小小的礼仪束缚着人们，如卿位、出境、朝、聘、会、盟、田猎、

筑、嫁娶、乃至出生、丧葬等等。但每一次礼仪又都与祭祀有关。如前所述，祭礼之礼是来源于民间的巫术活动。但统治阶级为了维护政治、经济等方面的利益，巫术祭祀礼仪却成了他们的一项专利品，并逐渐加以扩展、巩固，以致成了统治的一种手段。有人认为，周礼是周代奠定的，其实并不符合史实。《礼记·明堂位》中，我们可以看到自“有虞氏”到夏商周之礼的连续性，但如果说其中有重要的转折点的话，那么，它应该在夏代，而不是商，更不是周。《礼记·郊特性》中之“诸侯之有冠礼，夏之末造也”，以及大量的考古资料都可作为证明。更何况，“礼”作为一种特有的物质与精神所融合的文化以及维护这一文化赖以发生的物质与精神的纽带，并不是哪一朝、哪一个人可以凭空杜撰出的。圣人之“礼”也来源于百姓之“俗”，正所谓“上古之礼源于俗”。只不过，“俗”到了“圣人”手里后，经过筛选便成了更系统化、规范化的法律。人们一举手一投足都有极其严格的规定。任何一个动作也不容许错，任何一个细节也不得省略、遗漏，否则就是渎神，就是大不敬，且给氏族、部落、国家带来灾难。《仪礼》中那么多的具体规定，以及《左传》中数不清的“是礼也”“非礼也”便是最好的证明。至于孔子的所谓“礼治”之“礼”，虽指的是“周礼”，然而，却有很多的民间巫术礼仪之“礼”。《论语》中他是常提到“信”“德”就是民间的一种习惯法，《国语·晋语》中说：“异姓则异德，异德则异类”正是说不同民族之间、不同文化圈中有不同的习惯法与习俗。西南一些民族在处理偷盗案件时，还流行一种“神判”的习惯法，这种习惯法可大致分为两个步骤：第一，失主请巫师杀鸡、看卦，并由此确定偷盗者（看卦前，失主先怀疑一个人，如卦验，便可确认，但若不验，失主则需怀疑他人）。

直到卦上显示)。第二，失主与被疑者互相摩掌，以先擦出血者为错，但若是二人同时出血，则表示一个也不错，这时巫师采用竹签扎双方手的办法，以竹签扎下去后很快抽出来，血随签出者则是有错的，或确实偷盗或错怪别人。如这种方法还不能“断案”，由要烧一锅开水，并在锅底放上石头或鸡蛋，让双方将手一起伸入水中取捞，之后，巫师以手上起泡者为有罪，并随之惩罚。想来这种不成文的习惯法，先秦时代还会有很多。它的延续，从功能意义上说，其实正是后期统治者的法规。

“礼”作为一种人类共同遵循的行为准则，道德规范，无疑是十分必要的，然而，它或能促进社会发展、激发人们的创造。或能阻止社会前进、禁锢人们的创造。五千年的历史积淀，使中国人获得了“礼仪之邦”的美称，而“以礼为贵，以礼为纲”又成了每一个中国人的美德。可是，我们应该清楚地看到，我们的“礼”当中，尚有若干与现代社会格格不入的原始巫术观念(特指观念，尽管巫术的形式在现代社会中已逐渐名存实亡)，以及小农经济和以氏族血缘为纽带的宗法政治的意识。以致我们的很多道德被建立在巫术式的神学上，法律被建立在巫术式的天命上。“天贵地贱，男尊女卑”使中国人既以多生多育为荣，同时又使人们重男轻女，于是歧视妇女之举屡见不鲜。虽然历史上曾不断发生过妇女解放运动，但大多并没从观念上得以更新，而是形而上学地以为“男人可以办到的，妇女也能办到”，就是妇女解放，男女平等，“父母在，不远游，游必有方”使人们总是按着一代人的思维、观念的模式去生活，于是重经验不注重实际，尤其不敢开拓新生活，“敬老尊长”又使人们巩固了几千年延续下来的“门户之见”——讲年龄，讲资历而不注重才干。更为严重

的是，巫术观念惊人的传承，使中国人不信人而信神。甚至将神看得至高无上，无所不能，而人在神的面前，无以复加地否定着自身，真正人的本质与人的价值被贬为零，故历来“重道轻器”的说法，又使人们将虚伪宿命的人生再次得以肯定，而视科学技术为“雕虫小技”，甚至不惜践踏人性，轻蔑人生的行为到处可见……但反过来，人们却又为这些最不符合道德，最不公正的言行举止，进行辩护，并说出“道理”。

五、巫术文化追踪之二

一、“孝”与“敬”

“礼”从原始时期的巫术祭祀活动——祭祖祈神、尊老亲子的情感出发，发展成了维护尊卑贵贱的等级制度，以及人自身的人格修养，达到荀子所说的那种“礼然而然，则是情安礼也”的境界，以致形成了以血缘为纽带，以等级为核心，以伦理道德为本位的思想体系与制度，使得人们物质分配制度也得到了某种情感上，心理上的归依，并且，“礼”又得到了历代诸子的认同，虽说庄子曾经斥“礼”，但他并不否认“以仁为恩，以义为理，以礼为行”；墨子也认为“国家淫僻无礼，则语尊天之鬼”。至于孔、孟二家则更不用说，故“礼”以及“礼”的出发点“孝”与“敬”，成为了中国文化的普遍意义，并成为绵延数千年的一种文化模式。然而，这种“孝”与“敬”的观念则又可追溯到原始的巫术祭祀活动以及巫术的观念意识。

中国文字从来都是会意、象形的方块组合，如同“礼”——“禮”一样，“孝”字也是一种会意与象形。“孝”取“老”字之上部，与“子”组合，意为子继老，子承老，亦即小辈对长辈的服从、顺随、听任。“老”，通常又是一种对人的尊称，《诗经·小雅·十月之交》中有：“不悉遗一老”，此即先秦时代人们对公卿大夫或卿大夫家臣的总称，《左传》昭公元年：“将不得为寡君老”；《国语·周语》亦说：“单之老送叔向”。因此，“孝”就成为了一种道德——尽心奉养，唯命是从前辈。

原始巫术的观念相信，宇宙间存在着主宰一切的最高权威——神，人们的一切行为、愿望都是由神支配的。因此，日常生活中仅有辛勤的劳动还远远不够，还必须对这位主宰一切的神，尽心奉养，膜拜祭祀，以取悦其欢心，否则便可招灾致祸、希望破灭。这样一来，人们对神当然也要“孝”，也要“敬”。前文说到了“礼”就是这种“孝”与“敬”的具体规范与行为准则。如果说这种准则在先秦的巫术时代中还是对神的祭奉、敬献的话，那么，到了“董、黎”使天地不通的周代以后，则成为了繁锁的强国安邦之礼。巫术时代“孝”与“敬”的对象是天神、地祇，而周代以后却变成了国君——天神的地上代表。从表面上看，“孝”国君还是“孝”天神的共同主题似乎都是人对生命的向往，对生活的渴求，因“孝”是获得这一切的前提与保障。可是，从对虚无的天神转而为具体的国君的“孝”与“敬”，却说明天神与国君都是主宰，而人的本质与人生的内涵仍然是被动的，只有听命于他们才能有意义，故人在天神和国君的身上仍然不断地否定着自己，同时又在自己身上不断地肯定着天神与国君。那么，“孝”与“敬”当然就成为了必然，而且，只要人们一天不改变对神、对君的观念，神、君作为主宰，作为人幸福的源泉的宿命思想势必会象生物的基因样得到延续，得到承传。

儒家代表孔子，将天视为最高主宰的神，《论语》中有一段有趣的故事说，孔子最反对人平时多说话，但他的学生子贡，却对此大惑不解，于是便问道：你不说话，我能向你学些什么呢？孔子答曰：“四时行焉，百物生焉，天何言哉？”可见天在他心目中是何等的神奇，深奥。也许正是这样，他才感到：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言！”。故他提出的“孝治”实际上也是指对鬼神，对先王的“孝”与

“敬”，他推崇禹，因为禹的伟大在于“劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入，薄衣食，致孝于鬼神”。所以才“天下和平，灾害不生，祸乱不作”。很明显，这不仅仅是我们现在所理解的人与人之间的“孝”与“敬”，而是一种巫术的天命观。儒家典藉《孝经·感应》中明确地说：

宗庙致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通于神明，光于四海，无所不通”。

况且，以孔子为代表的儒家，还正是由原始巫术礼仪活动的组织者、领导者（如巫、尹、史）演化而来的。而儒家的很多理想人物，又都是这种巫师兼宰辅的“方士”，因而“助人君顺阴阳教化”就成了儒的最高目标。这又一次证明了我们在第四部分中提到了：中国传统文明是一种深受巫术观念影响的文明，它扭曲了人与人的关系，以适应阶级社会的政治经济的需要。表面上看，“孝”本质上是一种人类情感的归依，可事实上，以血缘关系为纽带，以等级制度为核心的“孝”与“敬”，以及在这种“孝”与“敬”基础上勾画出的人际关系，却是在祭祀、敬神、尊祖的巫术活动中构筑起来的。中国人自下而上的“孝”与“敬”是：女孝男，子孝父，父孝臣，臣孝君，君孝神；自上而下的“孝”与“敬”则是“君君，臣臣，父父，子子”。这实际上并没有脱离原始的巫术观。那么，对于国家来说，君即神的代表，因此举国上下都必须“孝”，但对于庶民百姓来说，臣也是神，甚至父，在不同程度上也是家庭中一个不大不小的神。所以儒家特意又为不同社会地位的人，规划出了不同的（或说是不平等的）“孝”与“敬”：

天子之孝：以“德教加于百姓，刑于四海”。

诸侯之孝：“在上不骄，高而不危，制节谨度，满而不

溢”，并“保其社稷，和其民人”。

卿大夫之孝：“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”。

士之孝：“资于事父以事母而爱同、资于事父以事君而敬同”，“以孝事君则忠，以敬事长则顺，忠顺不失，以事其上”。

庶人之孝：“天用之道，分地之利，谨身节用，以养父母”。

子之孝：“事父母几谏，见志不从，又敬，不违，劳而不怨”，“父母在，不远游，游必有方”。

在这样的孝敬模式中，人们各孝其孝，各敬其敬，形成了“敬一人而万人悦，所敬者寡，而悦者众”的局面：这使得本来是一种正常的情感带上了浓厚的政治色彩，故奴隶主阶级为了维护其自身利益，“孝”与“敬”必然地成了“天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民是则之，帅天之明，因地之利，以顺天下，是以其教不肃而成，其政不严而治”的所谓“孝治”。但如若不孝不敬，则必然遭到厄运——来自政权的打击，虽然，施权者常常站在遭厄运的人们面前，做出一付无可奈何的同情样，并说这是至高无上的神之使然。当然啦，在这种巫术与政治结合的淫威下，巫术的所谓感应只会越加神秘，越加奇伟，以致“孝”与“敬”在本质上变成了一种忠君，而真正属于人与人之间的情感只剩下一个虚伪的外壳，转而它象一支支蘸满蜜糖的毒箭，扼杀了无计其数国人的个性，以及最伟大的创造力和对生活的开拓精神。每一个人总遵循着“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”的规矩，生活在“死生有命，富贵在天”的小巷子里，平庸地过着“不求有功，但求无过”的日

子，甚至意识不到“无过”本身就是一种“有罪”的人生。

事实上，仅靠“孝”与“敬”又怎么可能让大自然的风、雨、雷、电停止，让人的生、老、病、死消失呢？在巫术观念中，“灾祸”通常是人们对神不孝不敬所得到的报复，而“孽”则又是人对人不孝不敬的必然结果。《尚书·大甲》中说：“天作孽，犹可违，自作孽，不可逭”，那么如何是好呢？《孝经》说：“孝，德之本也”；《周礼·地官》亦说：“德以行为本”。可见中国人常说的“积德”正是“多孝”的同义语，而“积德”与“多孝”却又是消灾免祸的一条途径，否则将会招致各种“报应”。说来也巧，“报应”一词本来源于印度佛语，它的涵义是种善因得善果，种恶因得恶果。尽管中国人很少相信佛教的“轮回”，也不相信什么彼岸的幸福，但谁也没有想到“报应”这一理论到了中国后，却与国人古老的巫术观念，以及导源于巫术的儒家学说产生了合流现象，并成了专指作恶、作孽、不孝、不敬的必然结果。在这方面，无论是在中国人的文章诗赋，还是中国人的思维、行动中都到处可见。《说岳全传》第七十四回中写道：“取出监中各犯，到大理寺堂上绑起，判了‘斩’字……，一路上看的百姓，男男女女，人千人万，那一个不说天理昭彰，报应不爽”。

当我们把儒家学说粗略地看过一遍后，便可清楚的看到，这些学说的中心思想正是来源于原始巫术的“孝”与“敬”，也许正因为这样，他们的“天地君亲师”以及“三纲”“五常”等理论的形成，倒有几分宗教的色彩：“天地”是操纵万物，无所不能，并授权于“君亲”的“神”；“君亲”正是一切人类伦理、道德的规划者；大大小小的“师”便是这种宗教的“神职”人员，正如巫术活动中解释各种自然现象以及主持祭仪的巫师……那么，孔夫子是不是该教的教主，他的《四

书》《五经》是不是该教的经典，而祭天、祭祖、以及祭礼的活动，是不是该教的仪式，各地的孔庙是不是该教的场所呢？

不过，这一问题还是留给那些为中国是否有宗教而争执不休的专家们另作高论吧！

II、“羽化”与“登仙”

“羽化”与“登仙”是中国东汉以来流行的道教术语，其意为：人经过一定的修炼，便可以变化飞升，飘然成仙。同时，这又是道教渴求不死，变化成仙的最高境界。在中国除了一些功底不足，修炼不够，且时常兴风作浪，祟害人畜的“妖道”“假道”以外，通常“真正”的道士最终都可“羽化”，都会“登仙”，甚至，还可变成一个不知烦忧为何物的“快活神仙”。因此，他们的别称也不止一种，如“羽人”，《楚辞·远游》中就说：“仍羽人于丹立兮，留不死之旧乡”，王逸在作注时也认为：“道士求飞升成仙谓羽人”；“羽士”，王明清《挥

录·后录》卷一说：“昨夕忽梦一羽衣之士，跌足从空而下”，《西游记》中说到唐僧、悟空几人来到一处“黄芽白雪神仙府，瑶草琪花羽士家”时，悟空便说：“这个是烧茅炼药，弄炉火，担灌子的道士”；“羽衣”班固《汉书·郊祀志》中记载汉武帝的一个方士五利将军，曾“衣羽衣，立白茅上受印”，颜师古注云：“羽衣，以鸟羽为衣，取其神仙飞翔之意也”，钱易《南部新书·丙》中也有：“忽有羽衣诣门，延之与语”；“羽客”，魏知古《玄元观寻李先生不遇》诗云：“羽客今何在？空寻伊洛间……”等等。

可是，道教究竟何物呢？谁也说不清楚，有的说是烧炉

炼丹，有的说是画符念咒，有的甚至说是养身之道……，但当我们把道教所谓的创始人葛洪之《抱朴子》一书，翻开一看，却会惊讶地发现，以上种种貌似猜测，不足为信的说法竟都有“出处”，诸如：神仙、金丹、仙药、符咒等等，而且，更为离奇古怪，玄而又玄的巫术也居然透露在这位大师的字里行间。何以如此，难道不是人们在对生存的渴求，对死亡的恐惧的基础上，再次构想出来的一种长寿之法，成仙之道吗？可在本质上，它又与巫术无甚两样，它们同样是人将自己的本质加以客观化后，把自己作为至高无上的造物主——“神”的对象，再来思考人自身的一种宗教行为。与巫术相比，它也是在“神”身上才意识到人，“神”的意识就是人的意识，“神”的意志就是人的意志。它们仍然是一种人对于自己的本质的意识，一种对象化的情感，一种对象化的理性。可客观上，一个真正有限的实体（人），怎么可能对另一个无限的实体（神）有所意识呢？于是，道教与巫术的共同性（或说是二者的宗教特征）便是：人对于自己无限的本质的意识。从横向的分析来看，在很大程度上，道教既与巫术出于同源，而且又是巫术的一种延续（或称之为“新巫术”）。只不过，将道教与巫术放在一块儿比较时，又令人有“青出于兰胜于兰”之感。巫术再荒唐，巫师也才创造出了看不见、摸不着的造物主——神，并在对神的祭献中，期待着人所希冀的幸福，而道士呢，除了照搬巫术这一套以外，还认为人经过修炼，便可长寿，并变化飞升为“仙”。甚至，还将中国伟大的古代哲人：老子、庄子标榜为自己的教主（尽管，道士身上丝毫没有老庄的那种淡泊、清静、无为的精神超越）。所以，闻一多先生曾一针见血地指出：“道教生生的抬着道家思想来作为自己的护身符，那是道教的卑劣手段，不

足以伤害道家的清白”。但也许由于道教与巫术的目的都在于解决人们生活中最现实、最棘手的生、老、病、死诸问题，而且道教很多时候也似乎因为没有象巫术那么赤裸，而仅用一些“温和”的手段，如：咒、符、斋醮等仪式来使人化险为夷，同时又用食气、服药等方法来使人长生不老，才迎合了人们强烈的求生欲与对死亡的恐惧感。而且，象当年的巫术一样继续蛊惑着人心，让人们在如火如荼，如痴如醉的种种祭仪与修炼中等待着永生与福祥。

那么，让我们来看看道教——这一源于巫术的新巫术究竟如何吧！

总的说来，道教实现延续生命、长寿不死的手段，分为对外与对内两方面。所谓对外，即对于天地间一切神祇的敬奉，以及个人对他人的诅咒或为亡灵超渡等等。对内则是个体自身的修炼，其中包括借助食气、服药、健身等成仙之法。而前者的咒、符、斋醮又正是原始巫术的感应理论延续，即本来是“风马牛不相及”的事物，经过一番仪式，便可导致一定结果。后者则是处于一种对生存的迫切要求，从而对一些物质产生的神秘联想，诸如色泽奇丽的黄金、丹砂，形状怪异的灵芝，以及变幻迷离的彩云、朝霞……并相信食用这些东西，同时加上必要的修炼，便可变化飞升，飘然成仙。

我们先来看看所谓的咒、符、斋醮：

关于“咒”，我们现在有文献可寻的最早记载，大概要算《礼记·郊特牲》中，伊耆氏祈福佑，求丰收，诅灾祸，咒神怪的蜡辞，其辞曰：

土反其宅，

水归其壑。

昆虫毋作，
草木归其泽。

意为：让土壤回到它的原位吧，让流水注入深谷。昆虫啊，你不要滋生、杂草野树哟，在有水流的地方成长吧！

“咒”在巫术中，可说是最具有力量，最能如愿以偿的一种魔法，甚至一切自然（包括动、植物、人等）都可通过咒语，达到“招之即来，斥之即去”的效果。上面例举的《礼记·郊特牲》蜡辞，便是人们设想通过这种咒语，达到控制大自然的一例。在先秦典藉中，“祝”与“作”都是“咒”的意思。《诗经·大雅》中之“侯作侯祝，靡届靡究”，注云：“作，祝诅也，届，极究穷也”；笺云：“侯，维也，王与群臣乖争而相疑曰祝诅，求其凶咎无极已”。在我们的调查中，通常巫师在念咒时，首先必须神情专注、感情充沛，比如在呼风唤雨时，要竭力使自己的声音酷似风吼雷鸣，在驱恶逐妖时，又要象一个将军在战场上一样，声色俱厉地发号施令。其实，这样的结果，仅只能释放一些人们的紧张情绪而已，但这种力量，在巫术时代的原始人心目中，却是非常重要的一种心理支柱。西晋人司马彪在《续汉书·礼仪》中写到古人以“傩”驱除瘟疫，并在仪式中必须念：

凡使十二神追恶凶，赫汝躯，拉汝手，节解汝肉，抽汝肺肠，汝不急生，后者为粮。

这是多么激昂亢奋，顿挫铿锵的咒语！但这种咒语到了道教手中，却被大肆地滥用了起来，并在道教著作《太平经》中说成是“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之‘神祝’”。于是，每个道士做道场，咒语便成了最重要的一项，否则道士就不是“神授”，更不能“应气而往来”，如在除“三尸”时，道士要在桌

上摆三杯水，而且饮一杯念一句：

日月君水，除我头尸，真人水，除我腹中尸，日月君水，除我足尸。

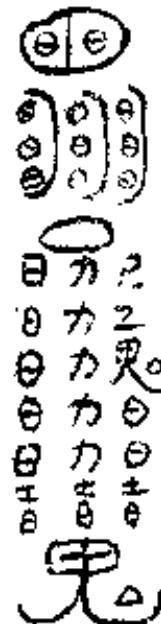
“尸”在中国原始巫术中，意思是替死者或他人受祭的人，第三部分中，我们曾提到“尸女”这种巫术，它就是这种受祭的一种，而道教将它继承下来的目的也很明确，但也许有人会想不通：一个人的生命是属于整个有机体的，可道教偏偏又将这个有机体分成了“头尸”，“腹尸”，“足尸”三部分，为什么？这是因为道教一心想净化，一心想成仙，故只有祓除了头、腹、足中的一切不洁后，人才可安身立命，最终飘然而去，当一个长生不老，无忧无虑的“快活神仙”！

符，道教叫作符篆，符字，丹书或墨篆，但“符”本身也非道教首创，相反，它只能证明是道士们从原始巫术和汉代以来的谶纬家们那里抓来，胡乱拼凑而成的一种文字符号。在原始巫术中，咒只是一种语言，而符正是这种语言的记录形式，它同样积淀着与咒一样的情感，并象征着一定意义与指向：撒在山顶洞人身旁的红粉；佩挂在古人身上的避邪物，甚至象征着作祟之人的衣物，鞋帽、头发、指甲、唾液以及那些大大小小的布人，面人、木人、泥人、草人、纸人……等巫术中屡见不鲜的玩艺儿。《汉书·西南夷列传》中说：而汉成帝派遣使节调解夜郎王，邛町王和漏卧侯之间的种种纠纷时，夜郎王不服，便“刻木人象汉吏，立道旁射之”；《太平御览》卷三十七引《淮南万毕术》也说，把妇女的月经布烧成灰烬后，放其家门之上，就可使其大门出不了，二门迈不出地终日守在家中，正所谓“赤布在户，妇人留连”。很明显，这些都是最具原始性的符，尽管，符到了道教手中之后，被搞得越来越玄，但其功能意义及其来源仍

在巫术。比如道教中普遍流行的“鬼畏桃符”，便来源于我国最早的巫书《山海经》，本书第二部分中我们说过，《山海经》原是由山经、海经，以及一些图画组成，而我们今天所见到的《山海经》已是散失后的残本，并不能代表它的原貌。这一点，我们可以通过《山海经》未散失前，被别的著作引用的章节来证明，同时也可作为残本的补充。如汉代王充的《论衡》以及南北朝时梁人宗懔的《荆楚岁时记》等等，王充《论衡·订鬼篇》中说道：

《山海经》又曰：沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有神人，一曰神荼，一曰郁垒。主阅领万鬼，恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之。立大桃人，门户画神荼，郁垒与虎，悬索以御凶。

显而易见，这正是道教“桃符”的原型，因“立桃人于门户使众鬼畏之”，才使道士生衍出了一系列与“桃”有关的“符”，如“桃汤”、“桃梗”、“桃人”、“桃板”……而“神荼”与“郁垒”以及食鬼之虎也成了我国民间流行的“门神”。遗憾的是，随着岁月的流逝，人们对它们的记忆越来越模糊，甚至淡忘了它们的出生与相貌。道教中用文字来驱邪镇鬼的符篆，之所以有着莫大的威力，无非也是与“桃”有关的原由：《续汉书·礼仪》中说：“以桃印长六寸，方三寸，五色书文如法，以施门户”。刘昭注：“桃印，本汉朝以止恶鬼”。另方面，汉代之谶纬家门也为道教的巫术活动大开方便之门，特别是“王莽好符命，光武以图谶兴”更使得道教这种“新巫术”如鱼得水。其实，所谓符篆只不过一些似字非字，笔划复杂的图形而已。比如：



也许没有人能看出这是些什么字，而且如何念吧？但这一点，我们却可以通过前不久新疆吐鲁番阿期塔那古墓群中发现的北魏“桃人木牌”，以及木牌上的文字来充分地说明。该墓“桃人木牌”上写有：“桃人一枚，可守张龙勒墓舍一所，东千南陌，北陌自与先人相使后世并昌，不得徇俊如律令”。相形之下，可见后世的道士无非只是在符箓形式上加了点“花花草草”式的小名堂。

“斋醮”是道教的一种祭祷仪式，亦即人通过对神的祭醮，而达到祈福免灾的一种手段，它的具体做法是筑坛设供，并以表章作为祭祷。据北宋张君房的道教著作《云笈七经》所载，筑坛又分为九种：上三坛，中三坛，下三坛，即国家、臣僚，庶。“如臣庶上为帝王祈祷，当作祈谷坛，凡一千二百位，或为父母师尊禳灾祈福，当为醮设坛，随仪增益也”；而临时性的祷祀，则需“精洁词章、鲜异花果，扣鼓集神，恳祷而告”。这种沟通神明的方法与巫术有什么区别？无非也是人在全神贯注中，对脑海里所出现的一系列幻想的捕捉、深发、扩展。因此，巫术也好，道教也

罢，做法事时，首先强调的是“精”与“静”，《礼祀·祭法》在解释巫术祭祀时早就说过：“斋者，精明之至也，所以交于神明也”。此外，道士们说的“醮”与巫师说的“祭”也是一回事儿，所以《道门定制》卷六中引用了杜光庭的解释：“醮，祭之别名也”。道士在设斋打醮时，一切神职人员都要有特殊的打扮，并“头戴宝冠，身披霞帙”，扭着“罡步”上场，而道场周围还有各种乐师，如“知钟”、“知磬”、“知锣”、“知鼓”等等。可这些都不是道教的什么新创，所谓“罡步”无非是夏代大巫——禹之舞步（又称禹步），《史记·夏本纪》在说到这一舞步时解为“声为律，身为度”，其意为声音谐于钟乐，步态合于规范。罡，即天罡星，那合于规范——度的罡步，也许与天罡星的排列位置有关。至于在道场旁司音乐的吹鼓手们更可在《周礼》中的钟师、磬师、鼓师等中找到自己的老祖宗。

最后，让我们再来看看道教修炼的对内之功法吧：

如前所述，长寿不死与“羽化”“登仙”都是道教的最终目的，而实现这一目的的前提又是漫长的修炼，其中包括服药、食气、气功，以及男女作爱之术等等。在道教眼中，世上确有长寿之命，不死之物，晋代道教大师葛洪在《抱朴子·对谷》中说过：

“蛇有无穷之寿。猕猴寿八百岁，变为玃；玃寿五百岁，变为玃；玃千岁。蟾蜍寿三千岁。骐麟寿二千岁。腾黄之马，吉光之兽，皆寿三千岁。千岁之鸟，万岁之禽，皆人面而鸟身，寿亦如其名。虎及鹿兔皆寿千岁，寿满五百岁者，其毛色白，能寿五百岁者，则能变化狐狸。豺狼皆寿八百岁，满五百岁则善变人形。鼠寿三百岁，满百岁则白……知一年吉凶，及千里外事”。

因此，人非但不应过早去世，还应该“寿无穷已，与天地相毕，乘云驾龙，上下太清”，而“知龟鹤之遐寿，故效其道，引以增年”便构成了整个道教的理论根据，并以巨大的吸引力，将无数的生命聚集在一起，为实现人生最伟大的目标——长寿，开始了漫无边际，苦不堪言的“修炼”。他们“安身养气，不欲喜怒”，不仅要采药炼丹，而且连平时的饮食也非常注意，如：“禽兽爪头支，此等血肉食，皆能致命危，葷茹既败气，饥饱也如斯，生硬冷须慎，酸咸辛不宜”。更有甚者，除了不吃“致命”物，还不吃五谷，并提倡“饮风吸露”，于是编出了一套荒唐可笑的“忍饥秘诀”：“三日小饥，七日微饥”，“待十日以上便彻底不觉饥”，“千日之后，大小肠皆满”。而且，每天：清旦未起，啄齿二七，闭目握固，漱漏唾，三咽气，寻闭而不息”……尽管，王充在其《论衡》中严厉地批评了这一些荒谬虚妄之言，可在当时，象王充这样的人又能有几个？况且，《论衡》一书也是直到汉末建安中由会稽太守王朗带到中原才得到传播的，其人其著对东汉的影响可想而知。再说，就凭他一人，又怎么可能剥去得了“食气者神明而寿”这件神秘的外衣呢？人对生命的思索，对不死的探究是那样的根深蒂固，由来已久。

在早期的巫术活动中，人们赴汤蹈火，如痴如醉地祭祀、祈禳，不正是为了求助神灵的护佑，从而延续自己的生命？而巫师“协于上下，以承天休”的天职，不也是消灾祈福，祛凶纳吉吗？最早的巫术《山海经》不止一次地提到，某山有不死之药，某巫采药于某山的事迹。在巫师眼里，凡是生长在高山之颠、深涧之谷，造形怪异、色彩奇丽的植物（甚至包括石头）等都是不死药，而在道士眼中，这一切又何不如此。《抱朴子·仙药》云：

五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝。石芝者。石象芝，生于海隅各山及岛屿之涯，有积石者，其状如肉，象有头尾，四足者，良似生物也，附于大石，喜在高岫险峻之地，或者仰缀也。赤者如珊瑚，白者如截肪，黑者如泽，漆青者，为翠羽，黄者如紫金，皆光明洞彻如坚冰也。晦夜去之，三百步便见其光矣……

玉脂芝，……有似鸟兽之形，色无常彩。

……

另一方面，黄金在当时人们所了解的金属当中，是化学性质最稳定的一种，它耐酸碱，抗腐蚀，且“百炼不消”“毕天不朽”，因之又引起了道士们极大的兴趣，更不用说，可以炼成水银的丹砂，这种安神保命的“上药”了。故在道士求寿成仙的药方上，丹砂、黄金、白银等都被列在了最前列，其次才是灵芝，五玉、云母、明珠、雄黄、太乙、石黄子、石桂、石英、石粉、曾青、松柏脂、茯苓、地黄、麦冬、巨胜、重楼、黄连、石韦等等。然而，这所有的“仙药”，在《山海经》中，也都是“轻身不老，增年益岁”的“不死药”。再加上，道士们不仅在炼丹术中包括着一套神密的巫术仪式，就连采灵芝也同样神秘而严肃：

凡见诸芝，且符置其上，……择王相之日，设醮祭以酒脯，祈而取之。

更可笑的是，人们相信得到灵芝后，“捣之三万六行杵，一斤则得千岁，十斤则万岁”这种靠行为来影响效力的感应巫术。

本书第三部分中，我们说过巫术时代人们对男女性交是极其重视的，因为性交本身就是改变大自然的一种巫术。道教认为，人靠服药、食气还不能“羽化”成仙，而男女之作爱

房术也是成仙不可缺少的一个重要途径。因此，《抱朴子·至理》云：

服药虽为长生之本，若能兼行气者，其盛甚速，……然又宜知房中之术。

《微旨》：凡服药千种，三牲之养，而不知房中之术，亦无所益也。

《释滞》：房中之术十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年益寿，其大要在于还精补脑之一事耳，……虽服名药而复不知此要，亦不得长生也。人复不可能绝阴阳，不交则生致壅阏之病，故幽闭怨旷而不寿也。

……

从这些记载来看，道教为求仙真可谓费尽移山心力焉！

人类就是如此，生命的传承、构成了文化的传承，而文化的传承本身，却使人对生命的思索更富于理性，以致每一个时代中的每一个人成了文化的生物。文化与宗教，这是受到历史制约的社会现象，它反映着人类生存、认识和活动的方式，由于人的原因，自然演化为了文化，由于文化的缘故，又使人类找到了人真正的本质。爱因斯坦在《相对论》中有一句名言：“认识论如果不同科学接触，就会成为空洞的图式。科学如果脱离了认识论，……就成为粗俗的、混乱的东西”。而作为主观的异化与客观的神化的巫术文化，却正是这种“空洞的图式”的原因：道教在原始巫术的基础上，一方面靠祈神降福，驱邪镇鬼的仪式来延续生命，想出了更加“空洞”的“高招”，另方面，却沿着巫师攀登过的崇山峻岭，寻求着更好的“仙药”，他们既是巫师的继承者，又是巫术文化的继承者，甚至，可以说他们本身就是巫术文化的一种结

果。

III、天人合一

在我们还未对“天人合一”这一理论，展开讨论之前，大概有必要首先对“天”的涵义做一点历史性的回顾与考察。

许慎《说文》释“天”为：“天，颠也，至高无上也”。我们知道，最原始的巫术崇拜对象，几乎都是自然界的实际存在物，如风、如雨，如山、如树，那么“天”当然也不例外。可《说文》的“至高无上”却不指实在的，具体的“天”，而是指人们心目中（精神、观念上）一种抽象的“天”。同样的道理，《尔雅·释天》所谓：“天之为言，神也”也不是“天”的最早涵义。相反，《礼记》中的许多解释还比较接近原始，《王制篇》云：“天，谓日也”。在这，“天”即“日”，正是原始人对“天”的理解，故原始巫术中有迎太阳、送太阳的礼仪活动。那么，《尚书·尧典》中的“宾日”，“饯日”；《礼记·月会》中的：“立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫，以迎日于东郊”；《史记·封禅书》中的：“日出，祀成山，……以迎日出云”等等，以及当今许多少数民族《创世纪》中，人们对日、月、星的祭仪，便是后世人们对抽象的，至高无上的“天”崇拜的滥殇，同时也是本文将要讨论的所谓“天人合一”之“天”的理论基础。

第二部分中我们说过，在原始人心目中，天上不止一个太阳，而太阳的形象是“状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无而目”，它除了给一切生命带来了赖以生存的无限温暖以外，还给一切生命带来了无情的摧残，要么风和日丽，阳光普照。要么，赤地千里，人禾枯焦。因之在古人对太阳

既崇敬又畏惧的心理支配下，为之崇拜、祭祀，当然就成为了一项必要的巫术活动。正如《礼祀·祭义》中说：“郊之祭，大报天而主日，配以月。夏后氏祭其罰，殷人祭其阳。周人祭日，以朝以廟。祭日坛，祭月于坎，以別幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以別内外，以端其位”。

奴隶制时代，“天”成了一种威严、神圣的权力象征，而且能干涉、支配、操纵人世的一切。考古发现证明，古文的“天”，写作“𡇗”或“𡇗”，而“人”只写作“人”或“人”，二者相比，前者多冠多手，冠代表权力，手象征万能，故“人”通过对“天”的祭祀、祈禳才可博得“天”的欢悦，才能免灾祛祸。《尚书·泰誓》有：“天佑下民”一语，充分说明了天的含义与地位，这样，巫师在神与人之间交流往来的使命便成了“天职”，地上的皇王成了“天帝”，宇宙间一切的安排也成了“天意”，贵者必富，贱者必贫则是“天命”。于是，皇王集神权、政权于一身，违抗者无异于违抗“天意”“天理”。中国人素来就有“天理不容”一说，但这种概念却又非常模糊：究竟是人的情理不容，还是天的意志不容，谁也不去过问，可事实上呢，体现出来的更明确的则又是人的情理不容，而与天无关。那么，何必又要生拉活扯地用天，而不用人来一语道明呢？是否因为用“天”更能说明人的情理，以致使这种“情理”更具威慑力？这正是本文要讨论的核心问题——“天人合一”。

客观地说，“天人合一”这一理论的第一个提出者，并不是汉代经学大师董仲舒，因为，“天人合一”所强调的是“人”必须与“天”一致，才可能相互和睦、协调，这当中又包括人应该顺应、遵循自然，而服从主宰、操纵、支配一切的“天意”。这些早在先秦诸子言论中就有过，董仲舒只能算是这

一理论的继承者和发展者，而不是这一理论的创始者。但问题是，“天人合一”这一观念为什么可以在时间上无限地伸延，在理论的框架构建上不断完善呢？可以肯定，这决不是偶然的巧合，而是历史的一种认同，或说是原始巫术文化使人对主体的异化和对客体的神化的深化和继承。

新石器时代，民族内部内聚力主要靠信仰来加强，于是，顺应四时而生存的巫术观念与此有密切的联系。奴隶制时期，王权的出现，并没有取代了过去的一切观念，这样，将王权作为天的安排，天的授予，不仅符合客观，而且还利于统治。奴隶主阶级除了不折不扣地“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”以外，所强调的“礼”只是进一步巩固、严明人际关系以及人与人之间政治上、物质上、精神上的不平等。可这一些繁文缛节的“礼”以及“孝”与“敬”的中心，“天”仍然是至高无上的万能主宰。可见，这种对天崇拜、敬奉、祭祀的原始巫术文化的继承与发展。

《墨子·天志》中指出：“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相戒，必得罚”。虽说这是他强调互爱，但“天”仍然是有意志、有品格，而且赏罚严明的最高统治者。因此，根据“上同”的原则，他又主张：庶民同于天子、天子同于天这一具体的做法，以及《尚同》一文中所提出的尊天、明鬼思想。可以想见，天的威严感、神圣感在他心中非但没有被摒弃，而且还更理论化，系统化了。

孟子对于孔子来说，可谓既有继承又有发展，二者不同之处在于，孟子给原孔子的天命学说赋予了道德的属性。他在《万章》中说，国君王位的沿袭是“天与之”，是“以行与事示之而已”，甚至，新的国君即位，他的臣属、百姓如表

示服从，就可证明“天”的允诺与认可，这样，“天”实际成了最后的主宰者，以及社会道德的决定者。而将孔、孟之“天”与“道”综合为一的《中庸》，不也同样认为：人的本性是天之安排，顺应天意者才为“道”，遵循这一原则而行动才是“教”吗？（“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”）。在这样一种观念的积淀下，“天人合一”才得以在董仲舒时比较集中地、系统地成为了一种理论。

董仲舒认为：天与人都有人格、意志，自然界日月星辰的运行。寒暑四时的更迭。甚至国家的兴衰，都是天的操纵，支配，主宰。故他在《春秋繁露·郊义》中明确指出：“天者，百神之君也，王者之所最尊也”；《郊祭》也说：“天者，百神之大君也，事天不备，虽百神犹无益也”。此外，在《举贤良对策》（见《汉书·董仲舒传》）中也一再强调：“天亦有喜怒之气，哀乐之心”；“国家将有失道之变，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至，以此见天心之仁爱之君，而欲止其乱也”。不难看出，“天”在他的思想体系中，既包含着前代诸子的痕迹，又有不同于他们的地方，如《春秋繁露·官制象天》说：“天有十端，十端而止已。天为一端，地为一端，阴为一端，阳为一端，金为一端，木为一端，水为一端，土为一端，人为一端。凡十端而毕，天之数也”。这明显地说明，“天”不仅仅是“百神之君”，而且又是构成宇宙的因素之一（而不是唯一的因素）。这样一来，“天人合一”的实际内容比先秦诸子多得多，并成为一种自然规律与人际关系相互配合、相生相克，相互感应影响的系统结构（尽管这是一种异事同形，异质同构的系统结合）。从而使“天”所具有的双重意义得到了一种统一，并成了臣属对帝王进谏的理论根据：

如利用自然现象中的种种变异，暗示帝王，使至高无上的帝王也在这种系统结构中受到相对于其他人一样的控制。所以，“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事天以恭道也”（《春秋繁露·洞察名号》）

应该指出，这种来源于古老的巫术观念的“天人合一”理论——利用自然界中各种怪异现象，以及讽谏帝王并借题发泄对时政不满情绪的做法，在中国影响非常大，甚至形成了大部分中国人的一种思维定势。纵观各种史书、方志、笔记、小说，这一特征十分明显：人们在评估历史上某个帝王，甚或是一些小地方的“父母官”的没落衰亡时，总是要将一大串的自然现象或怪异罗列，拼凑在一起，并作为他们下台的原因，如：日蚀、地震、水患、干旱、火灾、病疫等等，从而推出“天怒人怨”、“天理不容”；而当一个身负众望的新官上任时，又总免不了将另一些表征吉祥的现象拉扯在一块儿，有道是：“吉人天相”、“天从人愿”……。

这究竟是巫术观念的复活，还是中国人的锐气在强权政治中消失的结果？真是：

厥萌在初，

何所亿焉？

璜台十成，

谁所报焉？

……

六、巫术文化的追踪之三

I、中国人的历史感

“历史”是一个定义非常宽泛的词。人们一般认为：凡是现在以前发生过的人和事的记录便是历史。当然，从总方面来说，这一解释并无大错，但如是严格、科学地就“记录”加以分析的话，人们对“记录”本身的理解还存在着分歧。事实上，“记录”可以大致分为以下三种：

- 1) 对现在以前发生过的人和事的客观记录。
- 2) 对现在以前发生过的人和事的社会性评介。
- 3) 对现在以前发生过的人和事的情感性理解。

第一种“记录”因其中不夹带任何个人主观的意愿和评介，我们把它看做是一种纯历史记录（或者象黑格尔那样，叫做原始历史）；第二种“记录”则是一种历史哲学，一种社会理性、并含有价值论与社会化的评介；第三种即是人们的一种情感性极强的记录，它既不同于第二种带有理性分析的评介，相反，它还是一种包括很浓厚的个人情感因素在内的理解。如果说前两种（尤其是第二种）适用于社会学家与哲学家的话，那么，总的说来，第三种更适合，或更容易被一般人接受。事实上，大多数中国人的所谓“历史感”则属此类。

必须承认，在任何时代里，人与社会的发展并不都是始终保持一种同步状态的，当现实不能满足人对自身需求的渴望与实现时，人们便会去回顾过去，并在过去的历史中寻求与此类似的需求以及这种需求的形式，这时，历史非但是一

种客观的记录，一种社会性的评介，而且还被一种个人情感分解成为了“形式”与“内容”两个层面。并在一定的情感制约下，为一种单纯的、被保留下来的“形式”而激动。其实，如果我们从总的方面来看，凡是现在以前发生过的人和事就是历史的话，那么，现在就成了一个社会性的概念，当人们处于现在的时候，也就意味着人是现在各种社会关系的总和，是一个社会的角色。而当人处于这种社会角色中，人就必须服膺于现实的运动规则，同时，人在这运动规则的制约下，又必须牺牲自己的许多梦想，正是这样，我们才将这些称作历史的代价。尽管人们常常是很不情愿地去付出这种代价，因为，在社会意义中似乎显得非常荒谬的理想主义，在人类追求美的属性中却又会变得完全合理，并作为一种永恒的人文精神召唤着人类。于是，人们当然也就更乐意、更自觉地去接受第三种“历史”——对现在以前发生过的人和事的情感性理解。

可是，问题并不止于此，人们这种对现在以前发生过的人和事的情感性理解，却时时将人们自己推向一个自相矛盾的二律背反之中，一方面人们想尽力去实现现实所不能给予他的过去的梦想，一方面又陷入了不能倒逆时间的困境。于是，过去的理想常常象梦魂一样撩拨起人们对往昔的眷恋以及对“失乐园”的怅惘：过去是美好的，那里充满了智慧与博爱；过去是神圣的，那里充满了光荣与强盛，而这种对过去的怅惘与对往昔的眷恋，也许正是中国人所谓的“历史感”。它使人们常常不顾现实地去厚古薄今、尊昔鄙今，甚至许多貌似合理，事实上又却非常荒诞的观念也在这种“历史感”中纵情地滋生，以致成为一种与客观历史不符的情感性历史，每当人们返顾起它时，不免眉飞色舞，感慨万千。诸如：三

皇五帝、孔孟庄周、四大发明、气功、针灸，以及从老子的小国寡民到陶渊明的桃花园，从孟子的井田制度到太平天国的天朝田亩，甚至从孙逸仙的大同世界到“文革”的“狠斗私字一闪念”所达到的“祖国山河一片红”……尽管，这一些发明创造早已有更多的后来者超过了我们，尽管作为一种人文精神的理想从未在现实中实现过，但人们却又告诉自己：任何现实的完成都会使人产生一种与原定理想相去甚远的感觉。可是这一感觉却又使人们不相信已经实现了的现实，而一味地追求着，眷恋着那些原定的理想。

中国传统文化的形成以及这种文化塑出的国人性格、心态，是与中国特有的生产方式、地域环境分不开的。它是在以血缘宗法为纽带，以农业小生产为基础的历史背景下发展起来，并绵延了几千年的文化。这种文化对于中国封建社会有着一种极为奇特的适应性，并与封建政治——神、人、政、教结下不解之缘。这样一来，凭藉着统治者的政治权力，宣传倡导以及灌输推行，又不断地得到了强化，从而成为了一种占统治地位的思想文化，并逐渐凝结成一种共同的民族心理、社会心理。但由于古代中国文明的特征并不是从人对自然的认知中获得，而是一种巫术式的人际关系的改变，故天、神成了知识（文化）的主要源泉，而通天神的人——巫师就成了文化的代表。当然，巫师通天神的‘文化’，本质上与主体对客体的认知中获得的文化是不同的：巫师注重的是人与人之间的关系（其中包括人与神的关系），而不是人与自然的关系。因此，这种巫术文化对于物质世界并没有花费过什么心思，人们大部分的精力以及聪明才智都集中在了人际关系中，从而必然地衍生出了一套异常烦琐的人伦理论。其结果不仅妨碍了人们对自然科学的探索，也防碍了

自然科学的发展。

如上所述，由于中国巫术与政治的结合，以及巫术对人际关系的重视，中国文化的中心即成了伦理思想与政治思想的结合体。“圣”在中国汉语中，特指人格高尚、知识丰富的人，同时也是对某些宗教人物或帝王的尊称。甲骨文与金文之“圣”字都写为“𦨇”，从耳从口，并且是大耳大口。许慎《说文》中说：“𦨇，通也，从耳”；段注：“圣从耳者，谓其耳顺。”《风俗通义》又云：“圣者，声也，言闻声知情，按声圣字，古相假借”。这一点我们还可从“圣”字的旧体“𦨇”中看出，并证明巫术时代神、人中介——巫师以耳“听”神，“通”神，将神旨转达于民的事实。难怪《国语》中观射父对楚昭王说到巫师特征时，指出：“其智能上下比义；其圣能光远宣朗；其明能光照之；其聪能听彻之”。另外，在我们的调查中，云南昭通地区的师娘们（女巫），现还以“听”鸡蛋后，向巫术嘱托人转达神旨的具体做法，可见中国这种巫术文化的延续以及对后世文化的影响。它使人们长期地注重人际关系，而视科学技术为雕虫小技；重视所谓的精神修养、道德完善，远远超过了物质丰富、提高的追求。既然如此，人们怎么可能去大胆的开拓新生活，勇敢地直视人生呢？更何况，中国巫术文化中的“神”与“圣”乃先王先帝，故中国人厚古薄今，崇古尊圣的意识也由来已久。但生活总不是在对历史的眷恋当中度过的，人处于现实社会中，就必须服膺现实的一切运动规则，同时也必须牺牲个人的许多梦想，甚至牺牲个人的许多私欲。这是一个矛盾，同时也是非常残酷的现实，但回顾历史，眷恋过去，并在回忆中得到精神上的满足，则使人们的“历史感”具有了本能需求的合理性。可问题又出现了一——

II、对过去情感的认同与对现实的 潜在拒绝

坦率地说，中国文化与中国人并不缺乏对于未来的憧憬与幻想，但在多得不能再多的这种憧憬的幻想中却缺少一种积极向前、向外的扩张与努力。人们在现实与过去的纠缠中，一方面不得不适应现实的制约，去牺牲更多的幻想与梦幻，一方面中国人所特有的历史感（而不是历史责任感），却又常常象阴魂一样撩拨起人们对过去的眷恋与惋惜。可事实上，这种在怀旧的回忆中才能让人感到的自豪与强盛却永远不可能替代现实中的软弱与贫乏，更何况这种由对过去的返顾与回忆所构成的情感指向，既使人缺乏对现实的献身精神，又没有因明确的目的性而引起的一系列行动。那么，更多更明显的则是，由对现实潜在的拒绝心理而引发出对过去情感的认同的同时，却加深了对现实的排斥情绪。

有人曾经指出：中国人很少真正彻底的悲观主义，他们总是乐观、热情地眺望着未来。这话说得好，但这也正是中国人的悲剧所在。我们姑且不去探讨“未来”是否可以由“眺望”得来，但让我们来看看，潜藏在巫术文化塑造出的国人心中的“未来”是何等的具体，何等的实在！它充满了中国特有的实用性宗教精神以及对现实的祈求。可有人却认为中国没有宗教，中国人更没有宗教观念与宗教精神。其理由是中国没有宗教的教义、教主、以及传教布道的特定场所。其实，这种看法也未免太肤浅了。事实上，本书中大量的材料表明，中国人不但有宗教观，而且这种宗教观还非常浓厚。

只不过它不停留在一种原始的巫术观念中。从远古到夏、商、周（尤其是西周）这个巫术时代中的大部分思想家以及他们的言论看，都强调着“神”。纵使老子从本体上抛弃了神，认为道才是最高的存在，并能支配一切，便在他的信仰范围内却仍然保留着神；孔子所强调的“孝”与“敬”，“祭神如神在”等等，其实也是说一种信仰。以及《易·贲》中说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。意即“天文”与“人文”是互相包容，相得益彰的，而且天中有人，人中有天。《左传》襄公三十一年又说：“民之所欲，天必从之”；《孟子·万章》：“天视自我民视，天听自我民听”等等都是非常巧妙地把神与人结合为一体的巫术观念。而且，这种观念又成了中国传统文化中神、人关系的理论基础和中国人宗教观的指导思想。直到汉代董仲舒以及魏晋玄学、宋明理学、清学等都是一种表面上以礼为教，实则一种神学化的学说。

可是，中国人心目中的神是什么呢？

《说文》曰：“神，天神引出万物者也”，这似乎在说，“神”是至高无上的造物主，可“神”又应含有神秘与不可知的意思仿佛才完全。孟子在解释何为“圣”时说：“圣而不可知谓神”，虽然这是无意中的透露，但却击中了中国人心目中真正的“神”。因而我们不得不重视中国巫术时代中的若干人物，并分清他们的人、神属性。我国著名史学家顾颉刚等人曾经明确指出：夏禹并非一位真正的历史人物，他仅仅是一位“社神”。但问题是，为什么中国人明明知道这样，还把他当做“山川神主”（见《史记·夏本纪》），甚至作为民族的祖先来加以崇拜？更为奇怪的是，中国人既可将三皇五帝当作最老资格的祖宗，也可以将孔子、老子、释迦佛，甚至关羽、岳飞等历代名人、名将作为神祇安放在同一个神龛上为

世代崇拜，供奉。更加荒唐的是，在民间的膜拜者中，既有巫师，也有道士。既有无神论者，也有亦巫亦儒亦道，非巫非儒非道的有神论者。他们互不干扰，各祈其事、各求所安。可这种现象也许在西方国家却见不到，比如一个基督教徒会到佛寺中去做弥撒？一个天主教徒会跪在耶稣脚下祈祷？凡是对中、外宗教史有所了解的人可能都知道，西方国家为了宗教而发生的战争是很多的，可在中国历史上，虽然战争频繁，但竟无一次是为了宗教、为了信仰。这也许正好说明中国人的宗教观是为了实用的追求，正是这样，它使中国人很少去追求精神的“天国”，从古老的巫术祭坛到禅宗的求神拜佛，都只是为了现实的保持或现实的幸福。它既不同于基督教那种“精神超越”，也不同于佛教那种“转世轮回”，中国人执着地追求的是此生此世。它要么以祈禳祭祀为手段，以大吉大利为目的；要么以礼为教，以仁为目的；要么以修炼为手段，以长寿不死为目的……这正是中国巫术文化所追求的实用性，或者说，这也是实用的巫术文化所产生的必然结果。哪家哪派的宗教，对于中国人来说，并不重要，重要的是什么样的宗教能使中国人大吉大利，升官发财，多子多孙，长生不老，万寿无疆。可见，这么虔诚的宗教心理，这么实在的宗教祈求，中国人哪来的悲观主义？他们凭什么不乐观而热切地眺望着未来？

可是中国人眺望到了什么呢？更何况笼罩在“眺望”周围的还是那种对过去的情感的眷恋与惋惜，以及对现实潜在的抵触。以致中国历史上不仅没有一次真正彻底的改革，同时也没有一位真正彻底“敢于直面惨淡的人生，敢于正视淋漓的鲜血”（鲁迅语）的改革者，可无数的“名人名言”除了成为鼓励人们用政治上、物质上的不平等去换取所谓人格修养

与道德完善的宗教箴言以外，别无它意，而作为换取这种“眺望”与沉重的历史自豪感的代价则是每个中国人对现实的责任感的丧失，以及在对过去“剪不断，理还乱”的眷恋和对现实潜在的拒绝中自我放逐。历史上多少振憾人心的民族悲剧，到了文学家手中竟成了供人茶余饭后消遣的“传奇”，否则就是因缺乏历史自豪感而犯禁。可多少世界先进的成就与发明，在中国人眼里却都变为了不值一顾的“雕虫小技”，否则又会成为“崇洋媚外的奴才”。而当考古学家从地下发掘出一件文物，或历史学家从故纸堆中搜寻出一条、公元若干年前，中国人已经发现了天上某颗星星时，中国人的历史自豪感不仅会变本加厉，而且，更加严重地加深了中国人对现实的感叹，对过去的惋惜。

不错，我们有过五千年悠久的历史，五千年中也曾一度称霸于世。五千年之后的今天，中国这块土地仍然吸引着数以千万计的世界游客，而且五千年的文明创造也确使他们为之折服……但这一切毕竟是已经过去的历史，现实中的我们总不能将这一切作为受用终身的财富、津津乐道地夸耀我们的过去，只能证明我们的今天一无所有。眉飞色舞地赞美着历史，无异于不敢开拓新生活，而只是在复杂多变的竞争机制中作茧自缚。

中国人虽然会说：好汉不提当年勇！可遗憾的是这样的好汉太少了，而且少得可怜！

III、自我放逐

如果说，中国人所特有的历史感，实际上是一种对过去情感的眷恋、认同，以及对现实潜在的拒绝心理的一种表现

形式的话。那么，这种历史感除了加强人们对于现实的排斥情绪以外，还使人失去了为自身命运而积极奋进、拼搏的一系列行动。而在历史感越来越沉重的同时，每一个人作为他应该担负的历史责任感不仅越来越淡漠，而且还被沦为了一个精神上，甚至行动上的自我放逐。可中国历史中有许多由这种自我放逐而引起的灾难与悲剧！

如前所述，巫术文化那种主观的异化和客观的神化，使人将自己长期地禁锢在了一个极其狭小的空间里，被动地听命着“天意”的安排，顺随着“天神”的摆布，而很少去为自己的命运与前途付出什么实际的行动。在神的面前，人本身相对的软弱，变成了全面的、绝对的软弱，人们除了只能在古老的祭坛前向神乞求以外，唯一可做的便是等待，否则就是“非份”的“大不敬”。于是，历代将神权政权掌握在手中的统治者沿着历史划定的一个模式践踏着人性，享受着绝对的自由，而绝大部分的庶民百姓又沿着历史划定的另一个模式侍奉着作为“天子”的君主。人们也许曾经问过自己，到底能等到什么？但可悲的是，当他肯定了不可能等到什么的时候，人们的思维与行动却早已习惯了等待。至少，习惯了人与人之间似乎是必要的贫穷与富贵，以及人与神之间仿佛是天经地义的“孝”与“敬”，甚至对自身命运一筹莫展，进退两难的痛苦也麻木了，更不用说还有什么追求幸福与创造幸福的行动，随着岁月的流逝，伫立在中国土地上那座最古老的祭坛似乎早已土崩瓦解，可是，在中国人心中，无数座祭坛却得到了永恒，中国人纵然可以回避着祭坛残破的废墟、走一条所谓中国式的回旋之路，但中国人却始终回避不了自己心中那座祭坛对他发出的一阵阵威慑！因为他早已不去叩问自己生命的意义，更不想探知生命的意义对于人有何裨益！

当费尔巴哈、黑格尔、马克思这些人类最杰出的思想家们呕心沥血地为人类探索着生命的意义时，中国人却心安理得地在充满了巫术氛围的人生礼仪中兜着没完没了的圈子；当牛顿、哥白尼、伽利略这些人类最伟大的科学家在日以继夜地研究着宇宙、天体的奥秘时，中国人却在香火燎绕的神面前，吹奏起管弦，奉献着牺牲。甚至，当风涌而至的列强们用大炮轰塌了中国那防守严密，不与外界交流的大门时，中国人还在心里叨叨：哼！大炮有什么了不起，火药还是中国人首先发明的呢，要不哪来的大炮？是的，谁也别想否认中国对火药的伟大的发明，事实上，谁也否认不了，正象谁也不可能从历史上抹去中国人自我放逐的奇耻大辱一样！不是吗，据说，第一本记载着中国古代更多更伟大的发明创造的著作——《中国科学技术史》还是由一个叫 Joseph Needham 的外国人写的呢！可火药实际又被用于何处？一位最伟大中国思想家，一条真正的好汉——鲁迅曾经指出：中国古代的四大发明中之罗盘，只不过是巫师、道士看“风水”的工具，火药也只不过是人们岁终新正驱鬼除邪的鞭炮而已，与此同时，他又愤愤然地写出了那本充满了对中国人自我放逐行为痛斥的著作——《阿 Q 正传》，但在他那横眉冷对的痛斥中却又包含着对中国人虚伪与怯懦的感慨，哀叹……更可悲的是，这部作品并没使执迷不悟、自我放逐的中国人猛醒，更没使中国真正彻底地意识到中国当时正重蹈着阿 Q 的覆辙。当“阿 Q”这两个字眼成了中国人相互讥讽、漫骂的武器时，竟没有人想到自己也在准确无误地扮演着阿 Q。

中国人历来都会说：知足者长乐，这句似乎是概括着人生全部意义的名言，并当作传家之宝一样珍藏在每一个中国人心里。其实这只是一种典型的庸人哲学似的自我放逐，以

中国充当沟通意识形态结构与政治结构偶合力量的古代文人来说吧，他们的最高目的仅只是“助人君顺阴阳教化”，故提出了“治人”为“上乘”，“治物”为“下乘”的人世之学，并使得历史上无数的知识分子拥挤在了“学而优则仕”非常狭窄的通道上，一个个胸怀著辅佐帝王，扭转乾坤的崇高理想。但当这一理想受到了挫败时，一个个却又遁入山林，要么以庄、禅自娱，要么便烧起炉来练丹，求神求仙终求不死。庶民百姓虽然按历史划定的模式，终年过着“面朝黄土，背向天”的贫困生活，却又以“知足者长乐”甚至“金窝银窝不如自己的茅草窝”这些座右铭来指导著自己，堂而皇之地自我放逐，并认定“好死不如赖活”这一至理名言。显而易见，“知足者长乐”这一自我放逐的庸人哲学，除了能说明人们在现实面前所表露出来的怯懦、畏惧，以及不敢开拓新生活的软弱心理以外，并不能说明别的任何道理。更何况，它是一个典型的悖论：人在异于动物的若干本质特性里，“不知足”就是其中之一，但正因为如此，“不知足”作为人维持生存和延续种族繁衍的内在驱动力，才促使人类去勇敢地发明、创造，使社会永远处于向前运动的状态当中。从心理学的角度看，人的这种内在驱动力，或说是人的这种基本需求，既是人的内部条件，也可以看作是作为主体活动的内部条件。因为，本质上它是引导和调节主体在对象环境中的具体活动。但就在这一活动中，人不仅生产著由“不知足”所需要的的对象（包括物质、精神诸方面），同时也生产著新的“不知足”。总而言之，尽管“知足才长乐”这一谬论不值一驳，因此为之浪费笔墨也十分没必要，但我们又必须承认，这一庸人哲学，却给中国以及中国人带来了何等巨大的损失。也许这种肆意曲扭人的本质，无情践踏人性之举，发生在愚昧的古代中国，人

们还可以理解，但事实上，近代、现代的中国以及中国人仍然笃信着它，并作为中国的一个传家之宝在千万人手中输传。以致当中国那扇闭锁了几千年的国门刚一打开时，呈现在每一个中国人面前的世界竟显得那么陌生，陌生得使人感到困惑与茫然。象从恶梦中醒来的人们，突然顿悟到了“知足者长乐”的可笑与可悲，同时，又象当年的“精卫”与“愚公”那样，凭着决心去把沧海填成陆地，把高山变成平川。于是一系列“凭决心”而不可行性的人海战术开始了：如痴如醉的“大跃进”；如火如潮的“围海造田”；甚至，当历史已经进入了二十世纪七十年代的时候，还有人凭着决心，企图在本来就非常贫瘠，然而又经过了一场浩劫的废墟上，实现中国的农业现代化，并跻身于世界之列。如此巨大的气魄，如此惊人的胆略，他不仅不顾现实的条件，更不懂得什么是现代化，但作为官场上巫术政治的筹码，又白白地葬送了我们多么可贵的时间与生命，甚至给本来就不富裕的国家再度蒙受惨重的损失！气魄再大，胆略再惊人，却象“精卫填海”“愚公移山”以及“只要功夫深，铁棒磨成绣花针”之类的神话一样，永远只能是动人的故事，而没有任何人有幸亲眼目睹到事实。

狂热而恐怖的“决心风”与其席卷着的巫术文化以及巫术文化所造就的愚昧无知一道，飘飘然，同归一尽了。留下了一片可怕的静寂，理论家们紧蹙着双眉，与其说是在“寻根”，在“反思”，倒不如说是在痛定思痛中酝酿着一场更具有历史意义的“观念”救国运动。他似乎悟到了什么，但也许连他也说不清楚：中国的落后主要是观念的落后，观念的落后必将造成国家的落后，而国家的落后肯定是观念的落后……于是，他随着企业家、商业家一起，跑到了国门的边缘。

大把大把地引进着“观念”，顿时，文坛上“倒爷”烽起，人们争先恐后地购买着“观念”，并欢欣鼓舞地奔走相告：中国有希望啦！颇似当年阿Q逢人便说的：革命啦！革命啦！但也许因为我们被禁锢得大长久，长久得使人忘记了：只有生命才能产生观念，而不是观念产生生命。这样一个最浅湿的道理。

.....

巫术文化使人失去了价值，也使人失去了理智，自我放逐便是这种巫术文化引起的必然结果，它在否定主观、践踏主观的同时，肯定客观，但又是在被肯定了的客观面前所反映出来的一种心理上的堕落，一种行动上的自贱。而在否定客观，全然不顾客观地肯定主观，并在被肯定了的主观上，蔑视客观，妄自尊大，同样都是一种自我放逐。后者是前者的形式，前者是后者的内容，前者寓于后者之中，后者依靠前者而存在。可这种自我放逐造成我们民族蒙受耻辱，造成巨大的灾难的事实，却一直被回避着，更多的时候则是飘飘然地耽缅于对我们历史上曾经光荣、强盛的情感的眷恋与自豪。可有何裨益呢？我们需要的是不断地批判那些绝对真理、终极真理，并不断地探索着真理，发现着真理，因为我们相信世上没有绝对永恒的真理，正如马克思在《资本论》中曾指出的那样“辩证法从不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的”。但愿我们每一个中国人能够在过去与未来中保持一种理性的观照，并实事求是地对待历史、现实、未来……，否则历史悲剧的主题将会再现，那就是一

“愤怒以愚蠢开始，以后悔告终”！

——毕达哥拉斯

余 话

匆匆地，这本不甚高雅的小册子就算是写完了，但搁笔掩卷之际，却又想得很多很多。不错，巫术曾作为人类历史上一种文明的象征，不仅使人类与动物拉开了距离，也使人类杂乱纷繁的情感、愿望、观念、意志得到了心理上，乃至行为上的归依。但它毕竟只是建立在人类对千姿百态、变幻迷离的大自然的一种直观、感知的意象思维之上，它并没使人类真正地区分开心理世界与自然世界之间的差距，并使人类在理性观照中把握自己、把握自然。然而，过于早熟的中国文明恰好正是在中国人还无法分清感性与理性、迷信与科学、主体与客体之间的关系时诞生了。因而，中国五千年的历史中，虽然不乏智慧与科学的伟大创造，但却总是缺少严格的逻辑证明与实验手段，虽说作为一种“国教”似的宗教并未象世界上其他国家一样轰轰烈烈地为国人所崇拜，但作为一种最实用、最现实的宗教精神却又从来没有消失过。结果呢，中国的科学总是与玄学混在一起，而宗教又与经验不可分、再加上中国早熟的巫术式文明，与政治的结合，更使得这一系列现象得到长时期的巩固。有人说，早熟的结果必然是早衰，这话也许有道理。但彻底衰了，索性也好；然而，它却又象生物的基因那样，在每一个中国人的生命中传承着。尽管现代中国人中不乏否定传统文化，不乏闪烁着新思想、新观念的仁人智士，但充其量也只仿佛是进了一趟“整容店”一样：一个换上了马克思的燕尾服、黑格尔的眼睛、爱因斯坦的眉毛，弗洛伊德的鼻子，维特根斯坦的双唇，恩

格斯的大胡子……但脑袋与举止却仍然是原来的人而已。特别是我们的人类学家们更是不加思索地接受着早已被别人抛弃了的某些西方人类学观点，一方面将巫术文化当作“下里巴人”的“俗文化”，一方面又将巫术意象的感性思维与科学的理性思维截然分为历史的两个不同阶段的思维，而忽略了它们实际上是一种思维的两个不同层次。由于这样，人们满以为巫术的感性思维早已随着现代文明的到来而寿终正寝，不复存在了。因此，研究的目标除了盯死在少数民族身上，并不惜笔墨地大肆描述着原始以外，很少认识到自身——那个所谓文明的躯体上也存在着若干的愚昧与不文明。而文化史学家们则又盘踞在所谓“阳春白雪”的“雅文化”之上，醉心于孔孟庄周所谓的思辨、理性的高深学说。其实，文化的意义远不是这样狭小，如果说以中国人口总数来算的话，真正属于这种“雅”与“俗”的也许不会超过十分之一吧，那么，介乎于“雅”与“俗”之间，最普遍、最有代表性的主流是什么？难怪有人风趣地说，研究者笔下的“文化”与现实生活中的“文化”象一本装订错了的书，常常使人对不上页码。这实在是一种遗憾，但遗憾背后，却又正好或多或少地证明，自恃文明、高雅、思辨、理性的我们，也同样地愚昧、无知、直观、感性。那么让更多的人来注意、关心、讨论中国的文化主流，并将文人笔下的“文化”与现实中的“文化”对应起来，重新装订成册，也许是我们刻不容缓的责任。鄙人虽才疏学浅，不成气候，书中漏误在所难免，甚至有可能被高雅之士视为胡言乱语，无稽之谈，但这对于我来说却无关紧要，权当一块引“玉”之“砖”又何尝不好？！

一九八八年除夕夜于北京爆竹声中

补 遗

记得五年前，我在中国艺术研究院攻读硕士学位研究生时，北京一家出版社与我约了这本书稿，我是那样兴奋。不久，我又亲眼在《工人口报》上看到了有关这本书的新书预告消息，心情激动的程度真是难以言表。不过，原来由于种种原因这本书终于还是在那场“风波”中无辜地夭折了。所以，兴奋也好，激动也罢，也都在五年中的 1850 多天里消失了。

今年六月，听说这本书还有重见天日的机会时，我除了对它的“清白”感到一些欣慰以外，激动相反一点也不存在，或多或少反而还有些不知所措。很显然，这五年我们周围的一切变化太大了，五年前的东西，今天究竟还有多少价值实在难说，倘若想对此作出判断，也许也同样要时间，五年、十年、或许更长。

但这次出版，我认为最有价值的，同时也是最要我珍惜的是，在整个出版过程中协助支持我的很多朋友们。特别是杨志松先生，虽然他和我也都一样弃文从商了，但确在百忙中给予了許多的帮助；祝万安先生则一丝不苟地审校、编辑，直至付梓、印刷、出版；姚殷亚与丁群亚女士又在出版前夕为此书封面几易其稿，精心创意；连我太太吴晓亮也在繁忙的公务与家务中协助工作。

总之，我非常清楚，书有没有价值恐怕并不重要，重要的是所有支持出版的朋友们真挚的情感与无价的友谊，请允许我在此一并致以衷心地感谢！

作者

1993 年 11 月